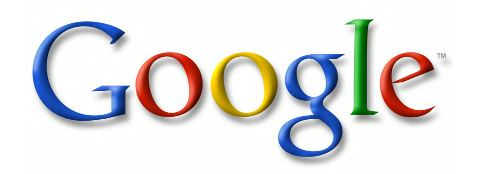
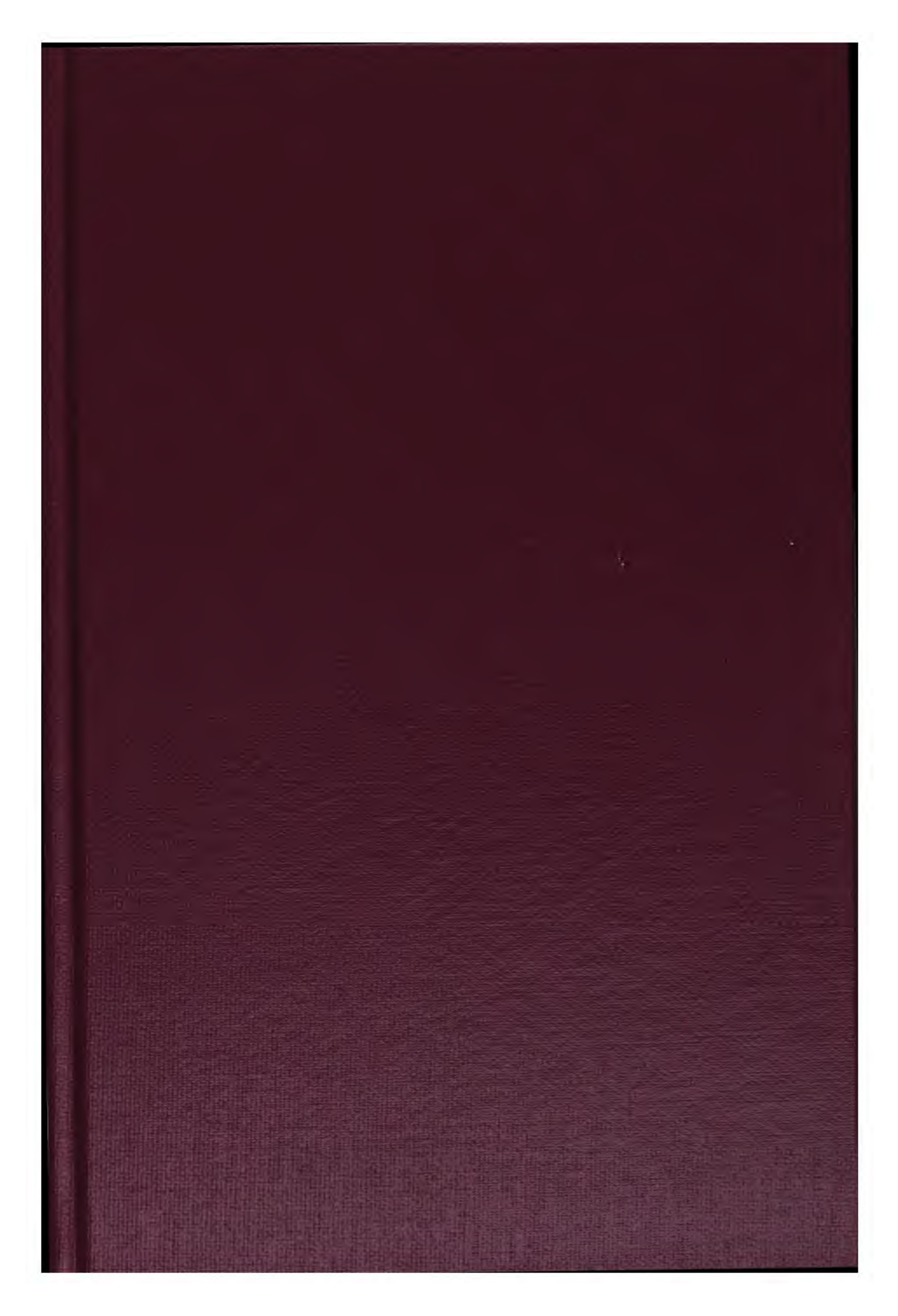





יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169
JOH XVII.
17.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



IM NAMEN GOTTES

Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung

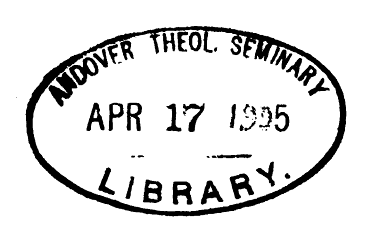
zum Alten und Neuen Testament

von

Dr. B. Jacob
Rabbiner der Synagogengemeinde Göttingen



BERLIN NW. 7
Verlag von S. Calvary & Co.
1903


ANDOVER THEOL. SEMINARY
APR 17 1905
LIBRARY.

Vorwort.

Die vorliegende Studie sollte ursprünglich in Gemeinschaft mit einer grösseren Reihe von Untersuchungen zum Pentateuch und zur Geschichte seiner Exegese erscheinen. Denn es sind Stellen des Pentateuchs, von denen sie ausgegangen ist. Das eine Mal wurde ich bei einer Untersuchung von Dt c. 18 auf die, wie ich mich bald überzeugte, sowohl biblisch-theologisch als sprachlich unzulässige Uebersetzung von בשם יי' „im Namen (d. i. in Stellvertretung) Gottes“ aufmerksam, und zweitens ergab eine genaue Interpretation von Ex 3,13ff. und 6,3, dass die Erklärungen, welche die Kritik von diesen Stellen giebt und noch immer zum Ausgangspunkt der Quellenanalyse des Pentateuchs macht, unhaltbar sind. Es erschien mir aber auch der Mühe wert, der geschichtlichen und psychologischen Entstehung dieser Irrtümer nachzugehen. Da es sich beidemale um das Wort Name handelte und sich alsbald die Notwendigkeit ergab, auch auf das Neue Testament einzugehen, so entstand diese sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung über שם und ὄνομα im Alten und Neuen Testament. Mit dem Pentateuch hatte sie nur noch wenig zu thun, und da sich auch der Abschluss der anderen Untersuchungen immer wieder verzögerte, so hielt ich es für geraten, diese Arbeit gesondert vorzulegen. Sie ist bereits seit zwei Jahren vollendet, wie ich denn die wesentlichen Resultate schon mehrfach mitgeteilt, u. a. auch in dem Artikel Exodus der Jewish Encyclopedia angedeutet habe.

Das hier behandelte Problem hat in der letzten Zeit eine besondere Anziehung ausgeübt. Als ich die Untersuchung begann, erschien die Schrift von J. Böhmer (1898), als ich sie beendet hatte, die Arbeit von Giesebrecht (1901), und fast gleichzeitig ist jetzt eine

Untersuchung von W. Heitmüller[1]) herausgekommen, die grossenteils denselben Gegenstand behandelt. Mit Giesebrecht habe ich mich noch auseinandergesetzt, Heitmüller aber nicht mehr berücksichtigen können. Möchte meine Arbeit auch neben diesen Forschungen nicht ganz vergeblich gewesen sein, obgleich ich mir bewusst bin, Gebiete betreten zu haben, die nicht jeder alle gleichmässig beherrschen kann und darauf gefasst bin, manches übersehen zu haben. Dagegen würde ich einen etwa von christlichen Theologen erhobenen Vorwurf der „Befangenheit" ablehnen müssen. Es war mir selbst überraschend, wie sehr der Vergleich zwischen dem Alten und dem Neuen Testament auch in diesem hier behandelten Punkte schliesslich zu Ungunsten des Neuen ausfiel.

Bei der Besprechung von Stellen des A. und N. Testaments habe ich mich nicht für verpflichtet gehalten, auf alle früheren Erklärungen einzugehen oder, da jeder Kommentar darüber orientiert, sie auch nur anzuführen. Ebensowenig habe ich es für nötig gefunden, zu jeder Frage die ganze Literatur anzugeben. Eher glaube ich mich wegen der Ausführlichkeit, die diese Untersuchung schliesslich zu einem Buch hat anschwellen lassen, entschuldigen zu müssen. — Einen Index wird das ausführliche Inhaltsverzeichnis ersetzen.

Der Druck, der sich sehr lange hingezogen hat, war durch mancherlei Umstände erschwert, und so sind trotz aller von mir (und meiner Frau) bei der Korrektur angewandten Sorgfalt leider noch einige Druckfehler stehen geblieben. Sie betreffen aber fast nur griechische Accente oder einzelne Buchstaben und sind so unerheblich, dass sie den Leser kaum stören werden. — Die beiden ersten Kapitel sind übrigens schon in der „Vierteljahrsschrift für Bibelkunde" I (1903) Heft 1 und 2 erschienen.

[1]) „Im Namen Jesu". Göttingen 1903.

Inhalt.

אני יהוה הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן

Ich kann das W o r t so hoch unmöglich schätzen.



Als, so erzählen die Evangelien, Jesus in Jerusalem einzog, da rief die Volksmenge ihm zu: „Hosianna dem Sohne Davids: Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ (ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου).

Das ist ein Citat des Psalmverses 118,26 ברוך הבא בשם יהוה. Dem hebräischen בשם יי׳ entspricht griechisches ἐν ὀνόματι κυρίου, lateinisches in nomine domini oder dei und das deutsche Im Namen Gottes. Dieser Ausdruck: „im Namen“ findet sich im N. T. auch sonst häufig, von da ist er in die biblisch gefärbte Rede übergegangen und den meisten neueren Sprachen so geläufig geworden, dass sich zahlreiche nach ihm gebildete Analogieen aufzählen lassen. Im Namen Gottes segnet und weiht der Priester, im Namen des Königs wird Recht gesprochen, im Namen der Religion werden Kreuzzüge gepredigt, im Namen des Gesetzes wird verhaftet, im Namen der Tugend, der Freundschaft, der Wahrheit werden allerlei Anforderungen erhoben.

Was bedeuten diese Ausdrücke? Nach unserm Sprachgebrauch kann die sachliche Erklärung nicht zweifelhaft sein. Im Namen des Königs heisst: Im Auftrage, als Bevollmächtigter und Vertreter. Der im Namen des Königs rechtsprechende Richter tritt im Augenblick des Rechtsprechens und soweit er dies thut, mit der Autorität des Königs auf. Er ist in dem angegebenen Umfange selbst König. „Im Namen“ ist = ex iussu et auctoritate. Nach dieser Analogie hiesse im Namen Gottes: im Auftrage, in Stellvertretung Gottes. Der Priester segnet im Namen Gottes würde also bedeuten: der Priester hat den Auftrag und die Vollmacht, an Gottes Statt zu segnen, der aus irgend welchen Gründen nicht selber segnen will oder kann. Also ist der Priester, der „im Namen Gottes“ segnet, während dessen — selber Gott. Sein Segen ist der Segen Gottes. Auf dieselbe Weise müssen die analogen Wendungen erklärt werden.

Von wem, durch welchen Vorgang und mit welcher Wirkung die Beauftragung und die Uebertragung der Dignität des Einen auf den Anderen geschieht, wäre eine zweite Frage.

Schwieriger ist es, den Ausdruck grammatisch zurecht zu legen. Wenn wir ihn ohne Rücksicht auf seine Entstehung und geschichtliche Entwickelung lediglich so nehmen, wie er heute vorliegt, so sind wir gezwungen, die Präposition „In" hier wie stets zunächst local zu fassen. Im Namen = befindlich im Namen. Dann kann man sich die Sache nicht anders vorstellen, als dass der im Namen Gottes segnende Priester (oder sein Segnen) sich in der Sphäre des Begriffes und der Wirksamkeit befindet, welche durch den Namen Gottes umschrieben wird.

Aber wo ist der Weg, der von hier aus zu der oben festgestellten Bedeutung ex iussu et auctoritate führt? Wenn man ihn mit der Gleichsetzung von Namen und Person herstellen will, so wäre erstlich das Recht dazu zu erweisen, und sodann entstünde eine nicht minder wunderliche Vorstellung: der Richter, der im Namen des Königs urteilt, sässe also dabei im König drinnen! Und wie wollte man wohl von hier aus die Stellvertretung eines Abwesenden konstruieren?

Kurz, es werden uns hierbei Vorstellungen zugemutet, die kaum vollziehbar sind, und schon dies dürfte auch den Laien überzeugen, dass wir an diesem „Im Namen" kein urwüchsiges Sprachgebilde haben. Steht es aber so, dann dürfen wir uns auch nicht mit der Verweisung auf das Hebräische beruhigen. Denn dies hiesse ja nur die Unverständlichkeit des Ausdruckes dem Hebräischen zur Last legen. Die alttestamentlichen Exegeten haben sich dies meist gefallen lassen d. h. sie haben בשם י״ in einer Reihe von Fällen mit dem soeben beschriebenen „Im Namen Gottes" übersetzt, ohne zu untersuchen, ob und inwiefern der Genius der hebräischen Sprache es duldet. Eine genaue Untersuchung ergiebt aber das wichtige Resultat, dass בשם י״ niemals im Namen = in Stellvertretung Gottes bedeutet. Diese falsche Uebersetzung ist ein besonders merkwürdiges und religionsgeschichtlich bedeutsames Beispiel jener überaus zahlreichen Missverständnisse, die durch ein mechanisches Uebersetzen von einer Sprache in die andere entstehen, 'ב heisst „in", שם heisst „Name" also, meinte man, heisst בשם „im Namen" und schleppte damit, da „im Namen" etwas ganz anderes sein kann als im + Namen, alle Vorstellungen, die dieser Ausdruck enthält, mit ein — und das ist fast eine ganze Theologie.

Es ist uns zunächst darum zu thun, den wahren Sinn des verkannten hebräischen Ausdruckes בשם י'י grammatisch und exegetisch festzustellen, um gewisse biblisch-theologische Irrthümer zu beseitigen. Um die Untersuchung sicher zu fundamentieren, ist es nötig, den gesamten alttestamentlichen Gebrauch von שם zu erwägen.

Wollen wir indessen völlig befriedigt sein, dann dürfen wir uns nicht damit begnügen, das Richtige festzustellen, wir müssen uns auch bemühen, die Quelle und Entstehung der als irrthümlich erwiesenen Auffassung klar zu legen. Vielleicht ist das noch lehrreicher und die Ausführlichkeit, mit der wir hier zu Werke gehen wollen, wird sowohl durch die Wichtigkeit des Gegenstandes gerechtfertigt als auch durch wertvolle hierbei zu gewinnende Einsichten belohnt werden. Demgegenüber kann ein äusseres Missverhältnis in den Teilen der Untersuchung nicht ins Gewicht fallen. Der Weg des Irrtumes ist immer der längere und verschlungenere.

Damit ist gesagt, dass wir nach der Untersuchung des hebräischen (י'י) בשם eine solche über das neutestamentliche ἐν ὀνόματι (κυρίου) anzustellen und in demselben Umfange auf den anderweitigen Gebrauch von ὄνομα in N. T. auszudehnen haben. Dabei treffen wir dann auf eine Verbindung, die alle andern an Wichtigkeit übertrifft, da sie uns in das Centrum des christlichen Glaubens und Ritus führt: Es ist die Redensart: *taufen im Namen Jemandes*. Die klassische Stelle hierfür ist der Taufbefehl Matt. 28,19: Gehet hin, — spricht Jesus zu seinen Jüngern — und lehret alle Völker und *taufet sie im Namen* (so Luther, andere wie Weizsäcker, Stage u. m. *auf den Namen*, εἰς τὸ ὄνομα) *des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes*.

Sind bei dieser zweiten Untersuchung Vorstellungen zu constatieren die uns im A. T. nicht begegnet sind, dann wird zu ermitteln sein, wo anders ihre Wurzeln liegen. Die ganze Untersuchung gliedert sich demnach ohne Zwang in die drei Teile:

I. שֵׁם im A. T.

II. ὄνομα im N. T.

III. Die Quellen für den neutestamentlichen Gebrauch von ὄνομα.

Zum Schluss werden wir die wichtige Frage zu beantworten suchen, wann und aus welchen Gründen man davon abgestanden hat, den Gottesnamen Ihvh (השם) auszusprechen.

I.

Erstes Kapitel.

שֵׁם

שֵׁם heisst „Name“, das Wort, die in Laut gefasste Bezeichnung, mit der jemand oder etwas bei der Namenserteilung (קרא, נתן, שׂום 'שׁ) genannt worden ist und hinkünftig genannt (קרא auch הגיד Gen. 32,30 Ri 13,6) werden soll. Wie das Wort zu dieser Bedeutung gekommen sei, darauf lassen wir uns nicht ein. Es ist nicht nur unmöglich bis zu dem Ursinn vorzudringen, es ist auch bedenklich, den Versuch dazu an die Spitze zu stellen, weil eine falsche oder unsichere Hypothese die Untersuchung von Anfang an in eine falsche Richtung drängen kann [1].

Weder der Name noch der Namengeber noch Veranlassung, Vollziehung und Umstände der Namenserteilung sind im Altertum gleichgültig gewesen. Nach hebräischer und wie es scheint allgemein semitischer Anschauung ist es erst der Name, der einem Wesen die volle individuelle Existenz giebt, und in manchen emanationistischen

---

[1]) Dies ist die erste Einwendung, die ich gegen die Abhandlung von Julius Böhmer: „das Biblische „Im Namen“, eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das Hebräische בְּשֵׁם und seine Griechischen Äquivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matt. 28,19)“ Giessen 1898 zu machen habe. Die Etymologieen von وَسْم = signum ustionis (Rob. Smith, Lagarde) und سما = hoch sein (Freytag, Delitzsch), worin schon die arabischen Grammatiker differieren, combiniert er durch Zurückführung auf einen ursprünglichen gemeinsamen biliteralen Stamm سما = von aussen her kenntlich sein. Diese Untersuchung (p. 20 ff.) halte ich für ebenso unfruchtbar wie die Mutmassungen darüber, was die „Semiten“ sich bei Bildung des Wortes dachten. — Methodisch anfechtbar ist auch die Arithmetik des Vorkommens von שׁם z. B. למען שׁ' in 1 K. einmal, in Ezechiel viermal (sämtliche Stellen können als wiederkehrende Formeln nur für Eine gelten!) in den exilischen Stücken des Jesaja-Buches viermal (muss heissen zwei Mal, Jerem. zwei Mal) in den Pss. siebenmal, im ganzen 16 mal. Ein anderes Mal zählt B. dreizehn Stellen (es sind aber nur 12 und er nennt nur 11), von denen sieben für Eine gelten müssen. Solche äusserliche Statistik ist um so mehr zu beanstanden, wenn sie zu weitgehenden Folgerungen führt wie: So sind es also acht verschiedene Verbindungen mit בשם י', die im übrigen alten Testament, nicht im Psalter vorkommen, eine ist dem Psalter mit den anderen Schriften gemein, dagegen sieben Wendungen, die meist nur je einmal vorkommen, gehören ausschliesslich dem Psalter an. Nun war der Psalter das Lieblingsbuch Jesu, also — ist: εἰς τὸ ὄνομα = בשם. — Auf die wertvolle Arbeit von Fr. Giesebrecht: Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg 1901 und andere Vorgänger werde ich zum Schlusse dieses ersten Teiles zurückkommen.

antiken Systemen, die auch hierin ihren ägyptischen Ursprung verraten, ist Namen geben geradezu so viel wie schaffen. Auch am Anfang der babylonischen Schöpfungslegende sind Existenz und Name gleichbedeutend. „Als droben der Himmel noch nicht benannt war — unten die Erde noch nicht mit Namen geheissen . . . als von den Göttern noch keiner geschaffen war — ein Name noch nicht genannt . . . “ Ueberhaupt heisst zukkurtu geradezu Existenz. So sind auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte die ersten Tagewerke erst beschlossen, nachdem Gott den Dingen Namen gegeben hat. Es ist sicher nicht absichtslos und wohl Opposition gegen heidnische Mythologie, welchen Dingen Gott Namen giebt: den Lichtern, der Finsternis, der Himmelsfeste, dem Trockenen, dem Ocean und (5,2) dem Menschen. (Den Sternen Jes. 40,26 ψ 147,4).

Denn die Erteilung eines Namens ist der Ausdruck eines Hoheitsrechtes.

So wird die Ueberlegenheit und Herrschaft des Menschen über die Tiere dadurch ausgedrückt, dass er ihnen Namen giebt (2,19 f.). Eva, das erste Weib, erhält ihren Namen von Adam, der über sie herrschen soll (3,16. 20), das neugeborene Kind von den Eltern oder von Leuten, welche ein, Ueberlegenheit bedeutendes, Interesse daran nehmen. Wer eine Stadt baut oder erobert, wer einen Brunnen gräbt oder in Besitz nimmt, bekundet sein Hoheitsrecht durch Namengebung und derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn jemand einem Orte, an den sich für ihn die Erinnerung an ein bedeutsames Ereignis knüpft, mit einem Namen belegt. Ein neu entstandenes Verhältnis der Souveränität über etwas bereits Benanntes wird durch einen neuen Namen bezeichnet. So erhält Joseph einen neuen Namen von Pharao, als er dessen Minister wird (Gen. 41,45), die Jünglinge, die in die Dienste des Königs von Babel treten, von dessen Vertreter (Dan. 1,7), Eljakim von Pharao Necho (2 K 23,34.) und Matanja durch Nebukadnezar. (2 K 24,17.) Gott selbst giebt denjenigen neue Namen, auf die er von jetzt an sein besonderes Augenmerk richten will: Abraham (17,5), Jacob-Israel (32,29. 35,10), Jerusalem (Jer. 11,16. Jes. 62,2 ein neuer Name, den der Mund Gottes selbst nennt), den Hohenpriester (Sach. 6,12), seine Knechte (Jes. 65,15); Paschchur, den Widersacher des Propheten Jeremia (Jer. 20,3).

Wenn Benennen die Herstellung einer Beziehung zwischen dem Namengeber und dem Benannten ist, dann soll der Name zunächst nicht besagen, was das Ding an und für sich ist, sondern als was es mir erscheint. Was mir gleichgültig ist, benenne ich nicht. Eine grund-

legende Stelle ist Gen. 2,18 ff. „Und Gott der Herr sprach: es ist nicht gut, dass Adam allein sei, ich will ihm eine Hilfe schaffen, die ihm entspricht. Und Gott der Herr brachte alles Getier des Feldes und alles Gefiederte am Himmel, das er geschaffen, zu Adam [1]), um zu sehen, wie er es nennen würde. Und alles, was als beseeltes Wesen Adam benennen würde, sollte den Namen behalten. Da gab Adam allem Vieh und dem Gefiederten am Himmel und allem Getier des Feldes Namen, aber für einen Adam fand sich keine Hilfe, die ihm entsprach." Gott weiss, dass der Mensch unter den Tieren keinen Genossen finden wird. Denn es heisst ja nicht: er brachte alle zu ihm, um zu sehen, welches er sich als Genossen auswählen würde. Aber Gott will, dass der Mensch sich selber überzeuge, dadurch erst das volle Bewustsein seiner höheren Art empfinde, sich nach einem gleichgearteten Gefährten sehne und die Freude, ihn gefunden zu haben, mit einer Wahrheit und Lebhaftigkeit äussere, durch die er selbst bezeugt, dass er mit dem Tiere keine innere Gemeinschaft haben könne. Die Tiere hat zwar Gott geschaffen — aus der Adama wie den Adam — aber Namen soll ihnen der Mensch geben, dem die Herrschaft über sie verliehen ist [2]). Da nun der Mensch durch die Bezeichnungen der Thiere ausdrücken will und soll, was ihm an ihnen charakteristisch und unterscheidend erscheint und zwar, wie sein Ausruf v. 23 zeigt, unterscheidend und abweichend von seiner eigenen physischen Beschaffenheit, so wären solche Namen etwa gewesen: Vierfüssler, Kriecher, Flieger, Zirper, Brüller, zunächst jedenfalls Bewegungs- und Ton- malende Wörter, überhaupt solche, die sinnfällige äussere Merkmale bezeichnen, sei es durch Verbal-, sei es durch Nominalbildungen. Natürlich geht der biblische Denker dabei von der hebräischen Sprache aus, in welcher ihm Tier- und Tiergattungsnamen wie דג, שרץ, רמש, צפור, שעיר u. a. als Unterstützung oder Quelle seiner Theorie vorschweben mochten. Da die

---

[1]) So sind die im Hebräischen coordinirten Sätze ויצר ויבא zu übersetzen. Die Annahme eines zweiten Schöpfungsberichtes ist falsch, derselbe hätte unmöglich an dieser Stelle angebracht werden können.

[2]) Es ist ganz deutlich, dass c. 2 c. 1 vor sich hatte. מן האדמה 2,19 ist Nachtrag zu 1,20 f, wo es unterdrückt ist, weil Fische und Vögel als Tiere niederer Gattung zusammengenannt werden und andererseits die Anordnung: Himmel, Meer, Erde — Himmel, Meer, Erde nicht unterbrochen werden sollte. In 2,19 (וכל אשר יקרא וג׳) ist 1,28 vorausgesetzt, welches zeitlich hinter 2,23 a gehört, aber als Besiegelung der Schöpfungsordnung an den Schluss des sechsten Tagewerks gesetzt werden musste.

Namen hier das erste sind, was der Mensch spricht, so ist nach der Bibel die Sprache gefunden durch den interessierten, suchenden, mit sich vergleichenden Menschen, nicht allein durch den objektiv beobachtenden und beschreibenden [1]).

---

[1]) Für verfehlt und ungenügend muss ich die Erklärung von Gunkel (Commentar p. 9) halten. Hier ist denn doch mehr als „eine erste naive Reflexion über das Wesen der Sprache". Gott hält es nicht für möglich, dass dem Adam von den Tieren eine Hülfe werde. Gegen c. 1 ist kein Gegensatz. Auch hier sind die Tiere „neutrale Wesen, über die der Mensch herrscht" (Wellhausen), aber er selbst soll es erst bezeugen, dass sie es sind, bevor er eine sympathische Genossin erhält. Von einem vergeblichen Experiment Gottes kann nur reden, wer sich v. 19. (לראות מה יקרא לו) nicht gehörig angesehen hat. — Besser gewürdigt ist die Stelle von einem Sprachforscher und Philosophen wie Steinthal: Gesch. der Sprachwissensch. bei den Griechen und Römern Berlin 1890 p 12f: „Es wird hier so wenig ein göttlicher Ursprung der Sprache gelehrt, dass gerade entschieden die Sprache als Sache des Menschen aufgefasst wird und zwar als Sache des eigensten und ganzen menschlichen Wesens und Lebens. Sprechen zweitens erscheint als Nennen wie dies ganz allgemein die erste Auffassung der Sprache ist. Nennen aber heisst: sich in Beziehung, in Verkehr setzen mit den Dingen, sich das Ding unterwerfen, ihm seine Bestimmung anweisen und so dem Leben eine Verfassung geben. — Es ist eine wunderbare Tiefe der Anschauung, nach der die Sprache mitten hinein in die Sittlichkeit des tätigen menschlichen Lebens versetzt wird". (Indem sie Ausdruck des nur in der Ehe wahrhaft befriedigten Geselligkeitsbedürfnisses ist). — Ich möchte bestimmt annehmen, dass unsere Stelle für Herder der Ausgangspunkt seiner berühmten Untersuchung: Ueber den Ursprung der Sprache gewesen ist, wenn er sie auch nicht zitiert. Man vergleiche folgenden Absatz im I. Teil 2. Abschn.: Lasset jenes Lamm als Bild sein Auge vorbeigehen; es erscheint ihm, wie keinem andern Tiere. Nicht wie dem hungrigen, witternden Wolfe; nicht wie dem blutleckenden Löwen, — die wittern und schmecken schon im Geiste, die Sinnlichkeit hat sie überwältigt, der Instinkt wirft sie darüber her. — Nicht wie dem brünstigen Schafmanne, der es nur als den Gegenstand seines Genusses fühlt, den also wieder die Sinnlichkeit überwältigt; nicht wie jedem anderen Tier, dem das Schaf gleichgültig ist, das es also klar dunkel verbeistreichen lässt, weil ihn sein Instinkt auf etwas anderes wendet. Nicht so dem Menschen. Sobald er in das Bedürfnis kommt, das Schaf kennen zu lernen, so stört ihn kein Instinkt, so reisst ihn kein Sinn auf dasselbe zu nahe hin oder davon ab; es stehet da, ganz wie es sich seinen Sinnen äussert. Weiss, sanft, wollicht — seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal; das Schaf blöket, sie hat ein Merkmal gefunden; der innere Sinn wirket: dies Blöken, das ihr den stärksten Eindruck macht, das sich von allen andern Eigenschaften des Erschauens und Betastens losriss, hervorsprang, am tiefsten eindrang, blieb ihr. Das Schaf kommt wieder. Weiss, sanft, wollicht — sie sieht, tastet, besinnt sich, sucht Merkmale — es blökt, und nun erkennt sie's wieder. „Du bist das Blökende!" fühlt sie innerlich, sie hat es menschlich erkannt, da sie es deutlich, das ist, mit einem Merkmal erkannte und nannte . . . die Sprache ist erfunden!" —

Natürlich kann ein Name nicht alle oder auch nur die wesentlichsten Eigenschaften ausdrücken, ja der augenfällige Eindruck, von dem er ausgeht, wird oft ein unwesentlicher und äusserlicher sein. Und bei werdenden Wesen wie Menschen, wird der Regel nach Absicht und Sinn des Namens in dem Namengeber zu suchen sein, d. h. nicht in Eigentümlichkeiten des Kindes, welches deren bei der Geburt nur in den seltensten Fällen haben wird, sondern in Gedanken und Empfindungen der Eltern, die sie bei der Namengebung hatten. Es können die geringfügigsten Erlebnisse aber auch ein ganzes Glaubensbekenntnis sein, welches damals den Vater beherrschte und in kurzem sprachlichen Ausdruck zusammengefasst dem Kinde beigelegt wurde, um es so an dem Teuersten öffentlich zu bekunden, sich und andern zu Gedächtniss; denn noch empfanden und dachten die Menschen im biblischen Zeitalter kräftig und selbständig genug, um bedeutsame Namen zu ersinnen und zu führen[1]).

Jeder Name bedeutet. Man nennt mit ihm eine Person. Wie man einst in ihm bestimmte Eigenschaften und Meinungen zusammenfasste, so ruft man mit mehr oder weniger Bewusstsein dies mit jeder Nennung des Namens ins Gedächtnis zurück. Aber mehr kann man mit einem Namen nicht anfangen, mehr kann er nicht leisten. Dies wenigstens ist die Anschauung des A. T. Es ist von der grössten Wichtigkeit für die folgende Untersuchung, es festzustellen, dass der Name im A. T. niemals eine reale Macht ist, dass man also niemals durch ihn vermittelst irgend eines magischen Zusammenhangs etwas ausrichten kann.

Indem nun שֵׁם „der Name“ bedeutet, heisst שם פ׳ nie etwas anderes als die Vocabel des im Genetiv folgenden nomen (proprium) שם אוהב Sir. 37,1b das Wort, der Name und Titel „Freund“ שם אברהם heisst: das Wort „Abraham“, שם יהוה das Wort, die Vocabel: „Ihvh“. In der Verkennung dieses einfachen Thatbestandes liegt die Wurzel aller exegetischen Missverständnisse. Um diesen fundamentalen Satz gegen jeden Widerspruch festzumachen, ist es nötig, ihn an allen Stellen, wo שם vorkommt, zu erhärten.

Mit einer Vocabel kann man zunächst nichts anderes beginnen als sie aussprechen (oder aufschreiben Nu. 17,17. 18. Ez. 24,2;

[1]) Die Israeliten unterscheiden sich hierbei nicht von der Denkweise und Sitte des übrigen hohen Altertums. Vrgl. z. B. für Aegypten Lefébure Mélusine VIII. 223 f. Für Babylonien Sayce Relig. of the Ancient Babylonians 303. — Im übrigen soll hier auf die schon oft behandelte religionsgeschichtliche Bedeutung der Eigennamen nicht eingegangen werden. Wir haben es nur mit שֵׁם, ὄνομα und dem Namen als solchen zu thun.

eingraben Ex. 28,11. 29; 39,6. 14). Als regierende Verba zu dem Objekt שם erwarten wir daher zuerst verba dicendi. Die Verbindungen קרא, נשא, נקב ש' bedürfen keiner Erklärung. Dass vorzugsweise קרא gebraucht wird, liegt an der Bedeutung dieses Wortes, denn es bezeichnet: ein wohlvernehmliches, deutliches und sinnvolles Aussprechen, eingedenk der Bedeutung des Namens und seiner Fähigkeit, den Zweck des Anrufes zu erfüllen; so ist שם sein natürliches Objekt. Ist es der Name selbst oder ein stellvertretendes Pronomen, so ist der sprachliche Vorgang weniger umständlich beschrieben. Auch מחה, כרת, הכרית, אבד, האביד, השמיד ש' erklären sich selbst. Den Namen ausrotten heisst: dafür sorgen, dass er nicht mehr ausgesprochen werde; damit ist die letzte Spur der Persönlichkeit beseitigt[1]). Ebenso einfach ist זכר שכח, כסה, הסיר, רקב, גרע ש'[2]).

Besondere Beachtung verdient indessen die Phrase קרא שם על sowohl weil sie an sich eine Erklärung nötig hat, als weil sie uns zum richtigen Verständnis von בשם vorbereiten kann. Man hat sie aus der Vorstellung erklären wollen, dass der Name (Gottes), als Personenname verwendet, als reale Macht das Kind auf seinem Lebensgange fortwährend begleitet. Daher die häufige Wendung: „Der Name Gottes ist genannt über“.[3])

Die richtige sprachliche Erklärung ist: על dient in dieser Verbindung zur Bezeichnung eines grammatisch-syntaktischen Verhältnisses, welches wir in der Regel durch den Genitiv ausdrücken. 2 S. 12,28 fordert Ioab den David auf, Truppen zusammenzuziehen und Rabbat-Ammon selber zu erobern, widrigenfalls er, Joab, sie einnehmen werde: ונקרא שמי עליה d. h. und es würde hinkünftig heissen: R-A., das Joab (nicht David) eingenommen hat, das R-A. Joabs.

Jes. 4,1 „Und es werden an jenem Tage sieben Frauen einen Mann festhalten und sprechen: wir wollen unser eigenes Brot essen (uns selbst beköstigen) und uns selbst bekleiden, nur יקרא שמך עלינו d. h. wir verzichten auf das, was sonst einem Weibe gesetzlich von dem Manne zusteht, auf Beköstigung und Kleidung[4]), wir verlangen nur

---

[1]) Dt. 9,14; 25,6; 29,19; 2 K. 14,27; ψ 9,6; 109,13. — Sir. 41,11 b. — Jos. 7,9; Jes. 14,22; Zeph. 1,4; Sach. 13,2; Rut. 4,10. — Dt. 12,3. — Dt. 7,24. — 1 S. 24,22; Jes. 48,19; ψ 41,6.

[2]) ψ 83,5; 119,55 (Jer. 11,19). — Jer. 23,27; ψ 44,21. — Eccl. 6,4. — Hos. 2,19. — Spr. 10,7. — Nu 27,4.

[3]) Böhmer 29 mit der Anmerkung: so richtig Orelli in R. E. P. 2 X 415 „dein Name ist genannt über“ ist nur weitere Explication des Wortes: „Du bist in unserer Mitte“.

[4]) Beziehung auf Ex. 21,10!

zu heissen: Ehefrauen des N. N.; womit die Aufnahme der so schimpflich Entblössten und Entstellten in sein Haus erfolgt und der Hohnrede (חרפה) ein Ende gemacht wird.

Von Israel heisst es Dt. 28,10 כי שמך נקרא עלינו d. h. dass wir עם יי׳ das Volk Gottes heissen und sind vgl. Ez. 36,20 Sir. 47,18ab עמי אשר נקרא שמי עליהם ;שם הנכבד הנקרא על ישראל ebenso 2 Chr 7,14, Jer. 14,9; Dan. 9,19 vgl. Jes. 63,19: unsere Feinde, welche nicht עם יי׳ heissen; Jer. 15,16: stellten sich deine Worte ein, so verzehrte ich sie, und es war dein Wort meine Wonne und Herzensfreude כי שמך נקרא עלי d. h. ich hiess doch dein Prophet: נביא יי׳ אלהי צבאות, und dieser Ehrenname wog mir alle Schmähungen auf. So bedeutet auch: das Haus, „über" welchem der Name Gottes genannt wird (1 K 8,43; Jer. 7,10, 11. 14. 30; 32,34; 34,15; 2 Chr. 6,33) einfach: das Haus Gottes בית יי׳, was denn auch in der That der offizielle Name des Tempels war. Man bemerke, wie Jer. c. 7 der Prophet mit Fleiss diesen Ausdruck als Antwort auf ihr sicheres היכל יי׳ היכל יי׳ wiederholt, also ist deutlich בית יי׳ = הבית אשר נ׳ ש׳ עליו. Die Stadt, über welcher u. s. w. (Jer. 25,29; Dan. 9,18 f.) die Stadt Gottes die Lade . . . (2 S. 6,2) = Lade Gottes. Am 9,12 הגוים אשר נקרא שמי עליהם sind die c. 1 und 2 genannten Völker, über welche Aussprüche gethan worden sind, die sämmtlich mit כה אמר יי׳ anfangen. Hier reicht unser „Genitiv" nicht aus, aber gemeint ist wieder ein syntaktisches Verhältnis der Abhängigkeit zweier Nomina (גוים und יי׳) von einander. Wenn wir den Ausdruck Genitiv gebrauchten, so darf man nicht vergessen, dass keiner unserer auf die Stoiker zurückgehenden, aus der griechischen Sprache abgezogenen, grammatischen Termini ein grammatisches Verhältnis im Hebräischen völlig deckt.

Einige Male wird in Bestätigung unserer Erklärung ausdrücklich der Name mit dem Genitiv hinzugesetzt: Dt. 3,14 ויקרא אתהם על שמו nämlich חות יאיר, wofür Nu 32,42 nur ויקרא אתהן חות יאיר. Ferner 2 S. 18,18 ויקרא למצבת על שמו daher וַיִּקָּרֵא לה יד אבשלום, nennt man sie: Denkmal des A. Wir lernen also daraus, dass das biblische Hebräisch die Präposition על zur Bezeichnung des status constructus-Verhältnisses verwendet. Nach seinem Gefühl steht das absolute Nomen d. i. das an zweiter Stelle folgende: על „oberhalb" des andern. Dies ist zunächst eine rein locale Anschauung von der Position der Wörter im Satze, בֵּית המלך stehen zu einander wie diese beiden Linien: ||, oder wie diese: $=$ wobei המלך die grössere oder obere darstellt; d. h. dem Hebräer ist Apposition Supposition. Die Vorstellung ist

also sehr einfach, und an ein Schweben der Geister der Wörter übereinander oder bei קרא שם על ein Schwebenlassen des Namens über den Tempel u. s. w. hin, ist nicht zu denken. Der Genitiv ist also das zunächst in der grammatischen Stellung übergeordnete, aber das ist er eben deswegen, weil er es auch dem Range nach ist; der stat. constr. dient ihm, ist sein Trabant, ist von ihm abhängig. Dies ist auch der Sinn von אכל על essen zu etwas. Ueberhaupt geschieht alles Hinzufügen: על, wobei das schon Vorhandene über dem Hinzugefügten steht. Deshalb wäre es, um irreführende Vorstellungen auszuschliessen, richtiger, קרא שם על immer zu übersetzen: (das Haus) zu dem dein Name (hinzu:) genannt ist.

Wenig anders ist קרא על שם 1 K. 16,24; Es. 2,61 = Neh. 7,63; Est. 9,26 zu verstehen, indem hier keine dauernde Apposition der beiden Wörter stattfindet, sondern die Neben- oder Uebereinanderstellung zweier Eigennamen nur bei der Namengebung erfolgt ist, aber allerdings als immer zu Grunde liegend zu denken ist: שמר — שומרון; ברזלי — ברזלי; פור — פורים; auch Ex 17,7 על ריב — מריבה. Man sieht, dass von hier aus leicht על שם die Bedeutung בשם erhalten kann und so finden wir das letztere in einem sehr ähnlichem Sinne Gen. 4,17; 26,18; Jos. 19,47. — s. u. zu קרא בשם.

Das, wonach etwas, das, was zu einem hinzugenannt wird, kann auch in einem begründenden Satze gegeben werden, und dies ist überaus häufig, wenn der Name nicht einfach von einem anderen Namen übertragen, sondern durch ein Ereignis oder dergl. motivirt wird [1]).

Besondere Fälle sind folgende Stellen: Gen. 48,6 על שם אחיהם יקראו בנחלתם. Ephraim und Manasse sollen aus dem Familienverbande

---

[1]) Es seien hier die Namengebungen dieser Art (קרא שם) aufgezählt: Gen. 3,20 4,25. 5,29. 16,13. 15 (cfr. 11). 17,5. 22,14. 25,25. 26. 26,20. 21. 22. 27,36. 28,19 (cfr. 17). 29,32. 33. 34. 35. 30,8. 11. 13. 18. 20. 24. 31,48. 32,3. 31 (35,8?). 38,29. 41,51. 52. Ex. 2,10. 22. 16,31 (cfr. 15); 17,7 (על ריב). Nu. 11,3. 34. 21,3. Dt. 25,10. Jos. 5,9. Ri. 1,17 (= Nu. 21,3). 2,5. 15,17. 1 S 1,20. 7,12. 2 S. 12,24. 25 (בעבור י״י). Jes. 8.3 9,5 Jer. 20,3. Ez. 20,29. Hos. 1,4. 6. 9. 1 Chr. 4,9. 7,23.

Dagegen finden sich Namengebungen ohne Motivangaben Gen. 2,23. 4,26. 5,2. 3. 17,15. 19. 19,37. 38. 21,3. (cfr. 17,17. 18,12 ff.). 30,21. 35,10. 15. 38,3. 4. 5. 30. 41,45. Nu. 13,16. Ri. 1,26. 8,31 (וישם). 13,24. 2 S. 12,24. 1 K 7,21 = 2 Chr. 3,17. 2 K 14,7. Jes. 7,14. Jer. (3,17). 11,16. 23,6. Hiob 42,14. Rut. 4,17. Dan. 1,7 (וישם). 10,1. Neh. 9,7 (שמת). 1 Chr. 7,16. — הסב Nu. 32,38. 2 K. 23,34 (= 2 Chr 36,4). 24,17.

Namengebungen ohne קרא Gen. 4,1. 10,25 (= 1 Chr. 1,19). 17,5. 29,34. 35. 31,49. 32,29. Ex. 18,3. 4 (34,14). Ez. (39,16?). 48,35. Sach. 6,12.

Josephs in den Jakobs übertreten und mit dessen Söhnen erben. Ihr Erbe von Joseph her sollen die nachgeborenen Brüder erhalten. Demnach ist der Satz wohl so zu interpretiren: wenn und insofern es sich um das Erben der Nachgeborenen handelt (בנחלתם), sollen sie gleichfalls Ephraim und Manasse heissen. Dt. 25,6 יקום על שם אחיו המת und 25,7 Rut 4,5. 10 להקים שם המת על נחלתו: der von dem Schwager gezeugte erste Sohn soll als Vatersnamen den Namen des verstorbenen ersten Mannes seiner Mutter führen; damit verbleibt auch dem Erbe, das an ihn fällt, der Name des Toten. Also wenn Ruben kinderlos stirbt und sein Bruder Simon zeugt mit der Schwägerin einen Sohn, so heisst dieser לוי בן ראובן und das Feld, das der Verwandte der Rut mit der Heirat erwirbt, heisst שדה מחלון (בן אלימלך). Es ist also eine Form von קרא zu ergänzen, נקרא oder לְהִקרא.

Unter den Stellen für קרא שם sind bereits die mit שום שם z. T. mit aufgezählt; denn dieses bezeichnet gleichfalls eine Namengebung nur dass שום die Setzung ohne den Nebensinn des affectvollen Sprechens bedeutet. Aber gemeint ist gleichfalls ein Sprechen. Man kann einen Namen eben nur „setzen" d. h. in Beziehungen bringen, indem man ihn ausspricht und nennt, worunter man auch schreiben, gestikuliren, denken mitbefassen darf. So Ri. 8,31. 2 K. 17,34, Dan. 1,7. Neh. 9,7. Demnach muss שום שם (על) gleichbedeutend sein mit קרא שם (על). In der That finden wir hier wie dort die gleichen Objekte: המקום (אשר יבחר יי) לשום את שמו שם (עליו) Dt. 12,5. 21. 14,24. 2. Chr. 6,20 העיר (ירושלים) 1. K. 11,36. 14,21. 2. K. 21,4. 7 (= 2 Chr. 33,4. 7.) 2 Chr. 12,13 הבית 1 K. 9,3. Diese Sätze besagen also: der Ort, die Stadt Gottes, von welchem er bestimmen wird, dass sie (durch von ihm befohlene Errichtung des Heiligtums und Aufbewahrung der Bundeslade) diesen Namen erhalten und führen sollen. Die dauernde Verbindung mit dem Namen wird bezeichnet durch שַׁכֵּן שם Dt. 12,11. 14,23. 16,2. 6. 11. 26,2. Jer. 7,12. ψ 74,7, Neh. 1,9 und יְהִי שמי שם 1 K. 8,16 (= 2 Chr. 6,5 f.), 29. 2 K. 23,27, 2 Chr. 7,16 (20,9), 33,4. Der Name Jhvh ist, wohnt dort, wo der

---

Endlich Namengebungen ohne Angaben des Namens Gen. 2,20. 26,18. Jos. 21,9. Jes. (40,26). 62,2. 65,15. ψ 147,4. Rut. 4,11. 1 Chr. 6,50 (13,6?).

Das Motiv kann auch in dem Wörtchen כן zusammengefasst werden, was mit der bei על שם erscheinenden Präposition על כן (קרא) ergiebt. Gen. 16,14. 19,22 25,30. 26,33. 29,34. 35. 30,6. 31,48. 33,17. 50,11. Ex. 15.23. Jos. 7,26. Ri. 15,19. 18,12 1 S. 23,29 2 S. 5,20 = 1 Chr. 14.11 2 Chr. 20.26.

Tempel steht, bedeutet: er ist derart mit dem Tempel verknüpft, dass nur ihm die Bezeichnung, und daraus folgt auch die Wirksamkeit eines בית יי' zukommt, dass man dort als in einem wirklichen, nicht blos so genannten, בית יי' beten kann und erhört wird. Auch an den Segen, der dort erteilt wird, mag gedacht sein (cf. ψ 133,3). Der Umstand, dass sich hierbei nie wie bei קרא die Präposition על findet, ist ein neuer Beweis, dass sie dort nicht „über" bedeuten kann, sodass der Name über dem Hause schwebe, walte, oder dergl., sondern zu קרא in dem angegebenen Sinne gehört.

Eine nur wenig andere Wendung als bei קרא ist der Präposition על an den Stellen Ex. 28,11. 21. 39,6. 14 gegeben: die Steine sollen graviert werden על שם. Hier drückt על die superiore Stellung der Vorlage aus.

Bis hierher haben wir also noch nichts von einer realen Macht oder gar einer Hypostase des Namens merken können, שם hatte stets den nüchternen Sinn von „Vocabel".

Insofern der Name etwas besagt, der lautliche Ausdruck zur Bezeichnung einer Person ist und an ihr Wesen und ihre Eigenschaften erinnert, erhält שם die Bedeutung: durch den Namen vorgestellte Eigenschaften oder Summe von Eigenschaften, Ruf, Rühm. Es bleibt aber ein Wort und wird daher zunächst nur von verbis dicendi regiert. Daher bedeuten הזכיר, ספר, הודה, הִלֵּל, זִמֵּר, רומם, ברך שִׁבַּח שם יי'[1] (man bemerke lauter deklarierende Piel und Hiphil!): von Gott und seinem Ruhm sprechen, ihn bekennen, preisen u. s. w. nach den durch das Wort Jhvh bezeichneten Eigenschaften. Solche Declarative sind auch קִדֵּשׁ חִלֵּל טִמֵּא נִאֵץ בזה שם יי'.[2]). Wie man sich

[1]) הזכיר Ex. 20,21. 23,13 [2 S. 18,18]. Jes. (12,4). 26,13. 49,1 ψ 45,18.
ספר Ex. 9,16. ψ 22,23. 102,22. Sir. 51,1c.
הודה 1 K. 8,33. 35 (= 2 Chr. 6,24. 26). Jes. 25,1. ψ 54,8. 75,2. 99,3. 138,2. 142,8.
הלל Ioel 2,26. ψ 34,4. 69,31 (אלהים). 74,21. 113,1. 3. 135,1. 145,2 148,5. 13. 149,3. Sir. 47,10c 51,11a.
זמר ψ 7,18. 9,3. 61,9. 66,2. 4.
רומם ψ 34,4 (parallel גדלו cfr. Dt. 32,3).
ברך ψ 72.19. 96,2. 100,4. 103,1. 113,2. 145,1. 21. Dan. 2,20. Neh. 9,5. Sir. 39,35. 51,12d.
שבח Sir. 51,30c.

[2]) קדש Ez. 36,23; (הקד') Jes. 29,23. — חלל Lev. 18,21. 19,12. 20,3. 21,6. 22,2. 32. Jer. 34,16. Ez. 20,39. 36,20. 39,7. Am. 2,7 [ψ 74,7]. — טמא Ez. (22,5) 43,7. 8 — נאץ Jes. 52,5 (שמי מְנֹאָץ) ψ 74,10. 18 — בזה Mal. 1,6.

Dunkel ist mir Spr. 30,9 תפשתי שם יי'. Sich an dem Namen Gottes „vergreifen" (Luther) ist nur ein Wortspiel.

eine Entweihung oder Heiligung des Namens vorstellen muss, lehrt besonders Ez. 36. חלל את שם י׳ heisst: sich so benehmen, dass andere von Jhvh so sprechen, als wäre er nicht der Heilige; machen, dass das Wort יהוה geringschätzig, wie ein etwas Unheiliges bedeutendes Wort ausgesprochen werde. Seit den ältesten Zeiten bedeutet יהוה in Israel den Heiligen, dem alle Gemeinheiten des Heidentums auf das Tiefste zuwider sind. Es ist der שם קדשו, was Ez. am deutlichsten 39,7 f. ausdrückt: „die Völker sollen erkennen, dass ich Jhvh bin; ich werde nämlich meinen heiligen Namen begreiflich machen (durch ein Wirken) inmitten meines Volkes Israel und meinen heiligen Namen nicht mehr entweihen lassen (אחל; von Gott konnte nicht gesagt werden אחלל) und die Völker sollen erkennen, dass ich Jhvh bin קדוש בישראל" also יהוה = קדוש. Es ist eine Wahrnehmung von entscheidender Bedeutung, dass gegenüber שם קֹדֶשׁ d. i. der Name, der Heiligkeit ausdrückt, sich niemals ein שם קָדוֹשׁ findet. Denn das wäre ein Name, der an sich die Qualität der Heiligkeit hat und würde allerdings das blosse Wort zu einer realen Macht von magischer Eigenschaft stempeln.

Aehnlich ist טמא zu erklären: den Namen so aussprechen lassen, als bedeute er etwas Unreines. Ez. 22,5 Nahe und Ferne (Städte) schimpfen sich mit dir (mit dem Worte „Jerusalem") טמאת השם, denn dein Name bedeutet Unreinheit.

An jener Stelle (36,21) wagt Ezechiel auch den sprachlich kühnen Ausdruck: Gott erbarmt sich über den durch die Israeliten entweihten heiligen Namen (ואחמול על שם קדשי אשר חללתם) und er sammelt das zerstreute Israel, nicht um Israels willen (לא למענכם) sondern zu Gunsten seines heiligen Namens (לשם קדשי), so wie er schon früher Israel geschont hat למען שמו (20,9. 14. 22. 44) d. h. damit das Wort Jhvh nach wie vor die Bedeutung „Heiliger" behalte. Aber da יהוה auch ebensowohl den Gnadenreichen bedeutet, so sind die Thaten Gottes, die er למען שמו thut, Thaten der Liebe. למען שמו übt er Langmut (Jes. 48,9), Erbarmen trotz der Sünden, (Jer. 14,7) verschmäht er nicht (14,21), verzeiht er (ψ 25,11. 79,9), lässt er am Leben, (143,11) rettet er (106,8. 109,21), leitet er liebreich (23,3. 31,4). למען שמו heisst somit nichts anderes als: entsprechend, gemäss seinem Namen. Daher kann dafür auch einfach למעני u. s. w. stehen 2 K. 19,34 (= Jes. 37,35) 20,6 (גנתי) Jes. 43,25 (מוחה פשעיך) 48,11 Dan. 9,19 (Erbarmen). Synonym mit לְמַעַן ist

בעבור 1 S. 12,22 (לא יטש) cfr. 2 S. 12,25. (ויקרא את שמו ידידיה בעבור יי׳).

Dass למען שם nur vom Namen Gottes vorkommt, hat darin seinen Grund, dass nur Gottes Namen seinem Wesen adäquat ist und Antrieb und Verpflichtung zu einer bestimmten Art des Handelns enthält. Bei einem Menschen thäte das nicht der Eigenname, den er sich ja nicht selbst giebt, sondern der Amtsname, der Titel, aber zu dieser Bedeutung ist שם im biblischen Hebräisch noch nicht fortgeschritten. Jedoch hätte auch von einem Menschen למען שם gesagt werden können, wenn etwa nur ein Thun berichtet oder gefordert würde, welches sprachlich in diesem Namen angedeutet wäre. Vgl. Gen. 27,36 הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים und 1 S. 25,25 כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו mit ψ 48,11 כשמך כן תהלתך Sir. 6,17b vom Freunde כשמו כן מעשיו cfr. 37,1b. — 6,22 כי המוסר כשמה כן הוא. Sirach jedoch will wenigstens 6,17 kein etymologisches Wortspiel machen sondern כשם heisst hier: „im vollen Sinne des Wortes“.

Die Voraussetzung für Bekenntnis und Anerkenntnis (הודה) Gottes und seines Namens, d. h. der Thatsächlichkeit der durch ihn bezeichneten Eigenschaften Gottes ist seine Kenntnis d. i. darum wissen, was das Wort Jhvh besagt, verheisst und fordert; zu wissen bekommen aber heisst erleben. Dies ist der wahre Sinn der Stelle Ex. 6,3 ושמי יי׳ לא נודעתי להם: gemäss dem, was mein Name Jhvh besagt (= „Allmächtiger“) bin ich von ihnen nicht erfahren, d. i. erlebt worden[1]). הודיע שׁ׳ Jes. 64,1 Ez. 39,7 heisst nicht: mitteilen, dass Gott Jhvh heisst, sondern die in diesem Namen ausgedrückte Macht fühlen lassen. So betet Salomo bei der Einweihung des Tempels 1 K. 8,42f: „Wenn die Heiden von deinem grossen Namen hören und zu dir kommen und beten, so erhöre sie, damit alle Völker der Erde deinen Namen kennen lernen, (indem sie an der Erhörung ihres Gebetes sehen, dass du ein allmächtiger und gnadenreicher Gott bist und möge dies den Erfolg haben,) dass sie dich fürchten wie (jetzt schon) dein Volk Israel“ (= 2 Chr. 6,32f) Jes. 52,6. cfr. Jer. 16,21. ψ 9,11. 91,14 52,11 (אקוה שמך) ψ 83,19. So bedeutet auch: Gottes Namen achten (חשב Mal 3,16), ehren (כבד ψ 86,12) lieben (אהב Jes. 56,6 ψ 5,12 69,37 119,132) fürchten (ירא Dt 28,58 Jes. 59,19 Mal. 1,14 2,5 3,20 ψ 61,6 86,11 102,16 111,9

---

1) Dass die landläufige Erklärung, dass Gott dem Mose hier zum ersten Mal seinen Namen Jhvh anvertraue, die ein Hauptargument der Quellenkritik des Pentateuch bildet, falsch ist, und dass die wahre Bedeutung von יהוה Allmächtiger ist, werde ich bei anderer Gelegenheit nachweisen.

Neh. 1,11) nicht: der Vocabel Jhvh eine selbständige Wesenhaftigkeit, ein eigenes Leben und magisches Wirken zuschreiben und vor ihr Angst haben oder sie superstitiös verehren, sondern sich gegen Gott so benehmen, wie es seinem Namen und dem damit bezeichneten Wesen gemäss ist. Wenn חלל שם יי׳ heisst: Gottes Namen durch unheiliges Treiben zur Entweihung bringen, so heisst ירא שם יי׳ sich vor solchem Treiben hüten. Allerdings ergiebt sich daraus unwillkürlich eine ehrerbietige Behandlung auch des blossen Wortes.

Wie ein Blick auf die angeführten Stellen lehrt, sind diese Verbindungen fast sämtlich spät und nachexilisch, wie sie denn bei keinem alten Propheten vorkommen, und überhaupt nimmt in der nachweislich späteren Litteratur der Gebrauch von שם יי׳ als Umschreibung für blosses יי׳ auffallend zu. Dies wird auf eine Vertiefung des theologischen Denkens und der Speculation über das Wort Jhvh und seinen Sinn zurückzuführen sein, die ihre Nahrung aus dem Gegensatz des im Exil vor Augen liegenden Polytheismus gezogen haben mögen, aber auch auf ein Ueberhandnehmen internationaler Phraseologie. Wie wir noch sehen werden, spielte in dieser der Name eine grosse Rolle, aber obgleich das Hebräische viel Wendungen mit ihr gemein hat, so ist es doch weit entfernt, sie buchstäblich und prägnant zu gebrauchen. Andererseits ist freilich nicht zu bestreiten, dass wenn das religiöse Leben erschlaffte und sich veräusserlichte, in diesen Verbindungen Anknüpfungen für eine magische Auffassung von der Bedeutung, Kraft und Wirksamkeit des blossen Wortes Jhvh gefunden werden konnten.

Bereits in den bisher besprochenen Verbindungen war שם öfter so viel wie Ruf, Ruhm; denn der wohlwollende Geist der hebräischen Sprache verwendet einen an sich indifferenten Ausdruck gern in bonam partem. אנשי שם (Gen. 6,4 Nu. 16,2 Sir. 44,3 b cfr. Hiob 30,8) sind Männer von gutem, wohlberühmtem Namen; sich einen Namen machen, heisst sich vorteilhaft bekannt machen (עשה שם Gen. 11,4 2 S. 7,9 Jes. 63,14 Jer. 32,20 Dan. 9,15 Neh. 9,10 1 Chr. 17,8 — שום שם 2 S. 7,23 1 Chr. 17,21 — נתן ש׳ Jes. 56,5) הניח שם einen berühmten Namen zurücklassen Sir. 44,8 a. שם = guter Name Koh. 7,1 Sir. 41,13 b cfr. 49,1 a. Es wird selten für nötig befunden, das Prädikat טוב hinzuzufügen ψ 52,11 (?) 54,8 (?) cfr. 1 K. 1,47), dagegen שם רע (Dt. 22,14. 19. Neh. 6,13. Sir. 6,1 b ש׳ סרה 42,11 a). Der Name geht hinaus (mit den Menschen, die davon erzählen), d. h. er verbreitet sich (הלך 2 Chr. 26,8 יצא Ez. 16,14 2 Chr. 26,15); er ist verbreitet (היה 1 K. 5,11 Ez. 23,10 Hiob 18,17). Der Name

ist **gross** heisst: er ist verbreitet mit der Vorstellung von grossen Thaten oder einem bedeutenden Charakter (Gen. 12,2 Jos. 7,9 1. S. 12,22 2 S. 7,9. 26 1 K. 8,42 Jer. 10,6 Mal. 1,11 ψ 76,2 (99,3) (138,2) 1 Chr. 17,24 2. Chr. 6,32). Er ist wertvoll (נבחר Spr. 22,1), gewichtig (ייקר 1 S. 18,30), erhaben (נשגב Jes. 12,4 ψ 148,13), prächtig (אדיר ψ 8,2. 10; er blüht Sir. 40,19 c. שגר ועיר יפריחו שם). Es giebt einen herrlichen, die Herrlichkeit anzeigenden Namen (שם כבודו ψ 72,19 Neh. 9,5) ebenso einen prächtigen (שם תפארת Jes. 63,14). Hoheit eines Namens (גאון שם Mi. 5,3), einen ewigen Namen (שם עולם Jes. 56,5, Sir. 15,6 b vgl. 37,26 b ושמו עומד לחיי עולם 40,19 a ילד ועיר יעמידו שם wo ich ער (Mal. 2,12) im Sinne vom Enkel lesen möchte. (44,14 b ושמם חי לדור ודור) 46,12 b שמם תהליף לבניהם ein treibender Schössling. — Sach. 14,9 ושמו אחד kann nichts anderes bedeuten als: Jhvh wird nicht nur der einzige Gott **sein** sondern auch dafür **anerkannt** und **angerufen** werden.

Von hier aus sind die **meisten** לשם zu verstehen, aber alle לשם für gleichbedeutend zu halten, wäre unmethodisch. Eine Statistik wie diese: לשם kommt im ganzen 56 mal vor, hilft nichts. Die Fälle müssen einzeln geprüft werden.

An mehreren Stellen führt 'ל einfach das Objekt שם ein: שאל לשם (Gen. 32,30, Ri. 13,18) nach dem Namen fragen; ferner הודה לשם יי bekennen ψ 106,47 = 1 Chr. 16,35; 122,4 140,14; זמר לשם ihm saitenspielen (2 S. 22,50 = ψ 18,50. ψ 92,2. 135,3) הלל לשם ihn preisen (1 Chr. 29,13) כבד, נתן כבוד לש׳ (Mal. 2,2, ψ 115,1). Von diesen Verbindungen gilt das über „Gottes Namen achten, ehren“ u. drgl. gesagte. — Jes. 26,8 לשמך ולזכרך תאות נפש ist 'ל = hin zu.

Einigemale ist לשם = על שם (wie Ez. 16,15) und zwar sowohl in dem Sinne von: zu Gunsten des (gefährdeten) Namens wie עשה לשם Jos. 7,9 Ez. 36,22, קנא לשם Ez. 39,25, als auch in dem Sinne von: auf den Ruf, die Berühmtheit hin (Jos. 9,9 1 K. 10,1 Jer. 3,17) wofür 1 K. 8,41 למען שמך. Ebenso sind folgende Stellen aufzufassen: Jes. 60,9 sie bringen ihr Silber und Gold herbei לשם יי : Jer. 3,11 es versammeln sich alle Völker nach Jerusalem לשם יי, Mal. 1,11 überall wird geopfert לשמי.

Weiter geht Ez. 39,13 (והיה להם) לשם (יום), wo שם den Namen eines Tages d. i. ein bemerkenswertes Datum bezeichnet (wie 24,2 כתב לך את שם היום את עצם היום הזה = d. 10. Tebet). Diese Auffassung des Tages als einer Individualität mit einem Eigennamen ist zwar

ganz vereinzelt, entzieht aber שם nicht seiner gewöhnlichen Bedeutung.

Ferner haben wir eine Anzahl Stellen abzuziehen, an denen לשם (היה, נתן, שום) adverbial gebraucht ist = zum Ruhme, rühmlich, bisweilen parallel mit לתהלה, לתפארת: Dt. 26,19 Jes. 55,13 Jer. 13,11. 33,9 Zeph. 3,19 f., 1 Chr. 22,5.

So bleiben also noch die 30 Stellen: ein Haus bauen לשם יי׳. Es sind folgende: 2 S. 7,13 (= 1 Chr. 22,7. 8. 10) 1 K. 3,2. 5,17. (= 2 Chr. 2,3) 19 bis. 8,17. 18. 19. 20 (= 2 Chr. 6,7. 8. 9. 10) 1 K. 8,44. 48 (= 2 Chr. 6,34. 38) 9,7 (הקדשתי = 2 Chr. 7,20) 1 Chr. 22,10. 18. 28,3. 29,16 (לשם קדשך) 2 Chr. 1,18. 20,8. Sir. 47,13c. (הכין). Aber alle diese Stellen zählen in Wahrheit nur für Eine, da sie auf den einen Erzähler des salomonischen Tempelbaues zurückgehen und sich nur auf diese Sache beziehen. Was bedeutet hier לשם יי׳? Man darf sich durch das eben erwähnte לשם „zum Ruhme“ nicht verleiten lassen, es zu übersetzen: zum Ruhme Gottes, denn dieses לשם nimmt keinen Genetiv und kein Suffix an, so wenig wie לתהלה oder לתפארת. Es müsste heissen לשם ליי׳. Ferner dürfen wir es nicht in dem Sinne des neuhebräischen לשם, das wir noch kennen lernen werden und das bedeutet: „mit einer auf Jhvh gerichteten Intention“ nehmen. Denn diese Bedeutung lässt sich in biblischen Hebräisch noch nicht nachweisen, so verwandt auch לשם Jes. 60,9 und Mal. 1,11 klingt.

Die wahre Bedeutung dieses לשם יי׳ ergiebt sich aus der Vergleichung mit den oben erklärten Phrasen: Der Name befindet sich, wohnt in dem Gotteshause 1 K. 8,16: „nie habe ich vorher eine Stadt in den Stämmen Israels erwählt, dass man ein Haus erbaue להיות שמי שם“ v. 29: „Mögen deine Augen Nacht und Tag geöffnet sein über dem Orte, von dem du gesagt hast יהיה שמי שם, mein Name soll dort sein“. Vgl. ausser den oben angeführten Stellen ferner 2 Chr. 20,9 כי שמך בבית הזה, auch 1 Chr. 28,10 בית למקדש mit 2 Chr. 20,8 מקדש לשמך. Ein Haus bauen לשם יי׳ bedeutet also nichts anderes als להיות שם יי׳ שם, nur dass der Mensch nicht eine so entscheidende Sprache führen kann, daher nur להיות שמי שם (im Munde Gottes). —

Bis hierher habe ich zwei Stellen zurückgehalten, deren richtige Erklärung besonders wichtig ist.

Das dritte der zehn Gebote (Ex. 20, 7 Deut 5, 11) lautet: לא תשא את שם יי׳ אלהיך לשוא denn Jhvh wird den nicht ungestraft lassen אשר ישא את שמו לשוא. Dies übersetzt man gewöhnlich: Du

sollst den Namen Jhvhs, deines Gottes nicht zum Nichtigen, Falschen (vergeblich u. dgl.) aussprechen (oder ähnlich) und hat darin von jeher das Verbot sei es des unnützen oder des falschen Schwures, sodann jedes sündigen und unnötigen Gebrauchs des Namens Gottes in der Rede gefunden. Aber beim Namen Gottes schwören heisst immer נשבע בשם, falsch schwören נשבע לשקר. Warum sollte das Gesetz den üblichen Ausdruck hier durch eine überdies abschwächende Definition umschreiben? Die Bedeutung „schwören“ für נשא את שם ist zudem gänzlich unbeweisbar. שוא ist etwas, was gar nicht existiert, etwas Haltloses und der Talmud hat infolgedessen eine eigene Kategorie strafbaren Schwures: שבועת שוא construieren müssen z. B. wenn jemand schwört, dass eine steinerne Säule von Gold sei (לשנות את הידוע) oder dass Holz Holz und Stein Stein sei. Aber das ist die Casuistik einer späteren rigoristischen Ethik, für die die Lapidarschrift dieser grundlegenden Worte noch keinen Raum hat. Auch ist nicht einzusehen, warum von allen Pflichten gegen Gott gerade diese und an dieser hervorragenden Stelle genannt sein sollte. Meineid ist keine grössere Sünde gegen Gott als irgend eine andere. Rangunterschiede giebt es nur bei socialen Verbrechen, nicht bei Sünden.

Der Satz hat einen andern Sinn. שם י״י heisst, wie erwiesen, zunächst nichts anderes als: das Wort „Jhvh“ und נשא, nehmen, aufheben, aufladen, mit dem Object שם und folgendem ל׳ kann nichts anderes bedeuten als: jemandem einen Namen zulegen, beilegen. Demnach ist zu verstehen: du sollst den Namen Jhvh, deines Gottes (der allein und in Wahrheit dein Gott ist und sein soll) nicht dem Nichtigen beilegen, du sollst Nichtiges nicht mit dem Namen Jhvh belegen; das Nichtige aber, שוא, sind die falschen Götter. Jetzt ergiebt sich eine strenge Gedankenfolge der drei ersten Gebote: 1) Ich, Jhvh, bin dein Gott. 2) Du sollst keine andern Götter als Jhvh haben z. B. Baal, Kemosch. 3) Du sollst Nichtiges z. B. Baal, Kemosch nicht Jhvh nennen. Denn was liegt dem götzendienerischen Hange, der doch den wahren Gott nicht zu leugnen vermag, näher als dieser Compromiss? Der ganze Götzendienst Israels war nichts anderes. Ihr Gott hiess Jhvh, aber es war, wie er dabei vorgestellt und verehrt wurde, der Baal. Schliesslich ist es zu allen Zeiten das Wesen der Scheinheiligkeit, Heuchelei und Culturlüge gewesen, die schönen Namen der officiellen Ideale in Staat und Kirche, Wissenschaft und Leben dem Nichtigen, der Lüge beizulegen. Die Anschauung, dass der Meineid eine besonders

schwere Beleidigung der Gottheit sei und ihre Rache herausfordere, ist nicht biblisch sondern griechisch. Unter den Frevlern steht der ἐπίορκος obenan. Dabei wird der Zusammenhang zwischen dem Schwörenden und dem Gotte magisch aufgefasst. Die LXX hat vielleicht noch nicht an den Schwur gedacht, aber bei Philo ist die Uebertragung der griechischen Anschauung in den Dekalog bereits vollzogen. Man interpretierte ihn nach den Kategorieen der damaligen populären Ethik. Aus derselben Quelle stammt die Auslegung, dass die Eltern den Anfang der zweiten Tafel als Stellvertreter Gottes machen. Der weitere Nachweis würde uns hier zu weit führen.

Ebenso wie hier נשא שם ל׳ eine sprachliche Operation bedeutet, so lässt sich dies von dem Synonym לקח nachweisen. Gen 2,23 לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה זֹאת „die soll (so ruft Adam aus) Männin heissen, denn einem Manne ist sie entnommen!“ So Kautzsch und alle Uebersetzer und Erklärer. Aber man wird folgende Fragen gestatten müssen: Woher weiss denn Adam, dass das Weib aus ihm geschaffen ist?! Er hat ja während dessen geschlafen und ebendeswegen hat ihn Gott in einen tiefen Schlaf versenkt, damit er es nicht wisse! Ferner ist es nicht wahr, dass das Weib von איש genommen ist; sie ist von אָדָם genommen und das Wort איש ist bisher überhaupt noch nicht vorgekommen. Endlich, woher weiss denn Adam, dass „man“ künftig dieses Wesen אשה nennen wird? Er weiss ja noch gar nicht, dass es auch nach ihm noch Menschen geben wird.

Alle Schwierigkeiten schwinden durch folgende Erklärung. Der Satz ist nicht mehr Rede Adams sondern (wie das folgende) Anmerkung des Verfassers. Die erste Hälfte ist zu übersetzen: diese heisst auf Hebräisch Iša und in der zweiten Hälfte heisst לקח nicht eine Sache hinwegnehmen sondern etymologisch ableiten also „denn dies ist von Iš abgeleitet.“ Dafür giebt es eine schlagende Parallele Jer. 29,22 וְלֻקַּח מהם קללה. — Die Erklärung von שום שם על Nu 6,27 s. u. bei ברך בשם.

Die andere Stelle ist Ex. 23,20f „Siehe ich sende einen Boten (מלאך) vor dir her, damit er dich bewahre auf dem Wege und dich an den Ort bringe, den ich vorbereitet habe. Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, sei nicht widerspenstig gegen ihn, denn er wird eure Vergehungen nicht nachsehen, denn mein Name ist in ihm (כי שמי בקרבו).“ Diese Stelle gilt als der unantastbare Be-

weis, dass der Name Gottes eine reale und selbständige Grösse ist und im Namen = in Stellvertretung bedeuten kann. „Mein Name ist in ihm“ bedeutet „er handelt in meinem Namen und in meiner Vollmacht, stellt mein Wesen dar, vertritt meine Person“ (Dillmann). In keiner alttestamentlichen Theologie fehlt diese Stelle, wenn von dem Mal'ach als Stellvertreter Gottes gehandelt wird. Aber vergebens haben wir bis jetzt auf einen Gebrauch des Wortes שם gewartet, der uns diese Verbindung in dem angenommenen Sinne begreiflich machen könnte. Wie kann ein Name, eine Vokabel in jemandem sein? Nun denn, שם verlässt auch hier nicht seine gewöhnliche Bedeutung. Der Mal'ach, der Bote, welcher Israel in das gelobte Land bringen wird, ist Josua יְהוֹשֻׁעַ. Ihm soll Israel gehorchen, denn Gottes Name ist in ihm, d. h. in dem Namen יהושע steckt der Name יהוה. Josua ist ein Gottesmann; 'כי שמי בקרבו ist also eine sprachliche, etymologische Erklärung. — Josua hiess ursprünglich הושע, wie aber Nu. 13,16 berichtet wird, hat Mose den Namen in יְהוֹשֻׁעַ geändert. Wenn Mose nur den Namen seines treuesten Jüngers und dereinstigen Nachfolgers in dieser Weise ändert, so kann kein Zweifel daran sein, 1) dass es ihm wesentlich darauf ankam, das Wort יהוה in den Namen hineinzubringen und 2) dass das Motiv in den künftigen Beruf Josuas liegen muss. Dieser Beruf ist in unserer Stelle v. 20—23 präcise umschrieben. Auf die Hut (שמר) durch Josua wird angespielt Hos. 12,14, auf sein Voranschreiten Nu. 27,17, auf den ihm schuldigen Gehorsam v. 20, auf die Strafbarkeit des Ungehorsams Jos. 1,18 und für seine Strenge sei nur an Achan erinnert. Auch die Bezeichnung מלאך trifft auf Josua zu wie Nu 20,16 auf Mose und auch Ex. 32,34. 33,2 ist der Mal'ach, der Israel voranziehen und die Kannaniter vertreiben soll, Josua. Natürlich ist die Umnennung bereits vor Nu. 13,16, wo sie mitgeteilt und vor Ex. 23,20, wo auf sie angespielt wird, erfolgt. Noch wird von Josua auch Mose gegenüber nur unbestimmt (מלאך) gesprochen. — Jes. 63,9 ומלאך פניו הושיעם ist nicht als Parallele heranzuziehen und פנים = שם zu setzen. Der מ"פ ist ein Engel der „vor (לפני) Gott stand“, ein technischer Ausdruck wie 1 K. 17,1. 18,15 (Elia) 2 K. 5,16 (Elisa).

Auf die Frage nach dem Namen des Engels erhalten Jakob und Manoah Gen 32,28 Ri. 13,6 keine Antwort, weil ein Engel keinen Namen hat, womit ihm das Merkmal der Persönlichkeit fehlt. והוא פלא heisst nicht: „und er (sc. der Name) ist wunderbar“ sondern:

das ist ja sonderbar (sc. nach dem Namen eines Engels zu fragen). Wenn es sicher wäre, zu welchem besonderen Teile des Satzes 23,20 f. die Worte כי שמי בקרבו die Begründung sein sollen, dann würden wir auch wissen, wie die Bibel den zweiten Teil des Namens יְהוֹשֻׁעַ verstanden wissen will. Wenn auf v. 20. wohl als von יָשַׁע abzuleiten, wenn auf v. 21 von שׁוּעַ der Starke, der Gebieter.

Den Zweck, in einen Eigennamen den Namen Gottes zu verweben, haben nicht nur erste Namengebungen sondern auch andere Umnennungen, wie אברם — אברהם, שרי — שרה, אליקים — יהויקים.

Biblisch-theologisch ergiebt sich allerdings aus dieser Erklärung kein wesentlich anderer Sinn. Die Benennung nach Gott bedeutet eine zwar nicht göttliche aber ungewöhnliche Autorität. Indessen tritt שם auch hier nicht aus dem Rahmen seiner gewöhnlichen Bedeutung: Vocabel eines nomen propium.

Notieren wir noch die letzten präpositionellen Verbindungen, so können wir zu בשם übergehen. Mal. 2,5 מפני שמי נחת הוא fällt in die Kategorie: Gottes Namen fürchten u. dgl. Ex. 28,10 ששה משמותם ist partitiv, 1 K. 1,47 ייטב אלהיך את שם שלמה משמך comparativ, Nu 26,55 לשמות מטות אבותם ינחלו distributiv. Nah. 1,14 לא יזרע עד משמך verstehe ich nicht.

Zweites Kapitel.

בשם

insbesondere בשם יהוה.

Da שם Eigenname heisst, so kommt niemals בשם אלהים vor, mit Ausnahme von ψ 69,31 wo אלהים wie in dieser ganzen Gruppe von Psalmen Marke für יהוה ist. בשם אלהינו steht natürlich im Range von בשם mit einem Eigennamen, ebenso בשם אלהים אחרים.

Entsprechend der Bedeutung von שם = Vocabel eines nomen proprium beginnen wir mit verbis dicendi:

נקב בשם פ׳

Nu. 1,17; Esr. 8,20; 1 Chr. 12,31; 16,41; 2 Chr. 28,15; 31,19 stets (אשר) נִקְבוּ בְשֵׁמוֹת = die oben Genannten. Hier heisst בשם entweder mit d. i. vermittelst Namen oder in einem Namen, so dass der Name die Personen oder das Nennen (נקב) derselben sprachlich in sich befasst.

פקד פ׳ בשם

Nu. 4,32.
פקד bedeutet: mit individualisierender Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf etwas Acht haben, daher auch zählen; בשם wie oben = nominatim. Ebenso, wo das Verbum oder ein Synonym zu ergänzen ist. Gen. 25,13 ואלה שמות בני ישמעאל בשמותם Esr. 10,16.

קרא בשם

von profanen Namen Ex. 31,2; 35,30; Nu. 32,38. 42; Jos. 21,9; (= 1 Chr. 6,50); Ri. 18,29; Jes. 40,26; 43,1; 44,5; 45,3. 4; 48,1; ψ 49,12; Est. 2,14; (Jes. 44,5 כנה) Sir. 36,17a.

Auch hier müssen die Stellen einzeln untersucht werden. Zunächst sind die Fälle zu unterscheiden, in denen ein Unbenanntes oder anders Benanntes seinen Namen erhält. Am deutlichsten Ri. 18,29 ויקראו שם העיר דן בשם דן אביהם, sodann Nu. 32,42 ויקרא להּ(ן) נבח בשמו. Die Städte erhalten den unveränderten Namen. Dies ist der Unterschied von קרא שם על, wo der Name in den Genitiv zu dem betreffenden Appellativ gesetzt wird (עיר יי׳) und von קרא על שם, wo allerdings ein Eigennamen entsteht, dieser aber mit der Vorlage nicht einerlei zu sein braucht. קרא בשם ist demnach identisch mit ק׳ כשם (Gen. 4,17; 26,18; Jos. 19,47). So wie dort durch על die Herstellung eines syntaktischen Verhältnisses bezeichnet wird, so hier durch ב׳ eine sprachliche Operation. Instrumental kann die Präposition nicht sein, denn dann erwartete man als das von ihr Gewirkte ein Drittes. Vielmehr muss das ב׳ local aufgefasst werden, aber nicht so, dass der eine Name in dem andern enthalten wäre z. B. Dan, der Name der Stadt, in Dan, dem Namen der Person, — zwei Dinge von gleichem Volumen können nicht in dem Verhältniss von Gefäss und Inhalt stehen — sondern in der dem Hebräischen eigentümlichen Auffassung, dass die Handlung des Verbums, das Nennen, sich innerhalb des Namens befindet, und dies ist nach hebräischer Sprachauffassung dann der Fall, wenn der gesprochene Satz von dem Namen syntaktisch beherrscht wird, was in der Regel bedeutet, dass er den Satz beginnt. Wir sagen: das Subject steht voran und der übrige Satz folgt. Der Hebräer würde sagen: der Satz kommt aus dem Subject, in welchem er war (und, wenn man will, eigentlich immer bleibt) heraus, er ist von ihm emaniert. Man kann dieses ב׳ das ב׳ des syntaktischen Inhaltes, wie jenes על das על der nominalen Abhängigkeit nennen. Dass der Hebräer sprachliche Beziehungen als locale auffasst, ist nichts Besonderes, eigentümlich ist nur die besondere locale Kategorie. Hier haben wir den Schlüssel zum Verständniss des am meisten verkannten בשם יי׳. Die Erklärung wird sich bald weiterhin als zweifellos richtig und allein möglich erweisen.

Demnach heisst ויקרא שם העיר דן בשם דן in aller Breite: „das Nennen des Namens der Stadt, welches er vollzog, befand sich, erfolgte innerhalb des Wortes Dan"; insofern der Satz, mit dem der Name erteilt wurde, von dem Worte Dan regiert wurde. — Die Benennung Nobach erfolgte in einem von diesem Worte ausgehenden Satze. Ebendahin gehört Nu. 32,38 ויקראו בשמות את שמות הערים אשר בנו, nur dass hier die Namen nicht genannt werden, da sie be-

reits oben genannt sind. So ist auch Jes. 40,26 nach ψ 147,4 zu verstehen, ferner Jes. 48,1 הנקראים בשם ישראל. — Aehnlich ist Jos. 21,9 את הערים האלה אשר יקרא אתהן בשם (1 Chr. 6,50 אשר יקראו אתהם בשמות). Hiermit wird auf die alsbald folgende namentliche Aufzählung verwiesen. Dieser vorausverweisende Relativsatz ist also das Gegenstück zu dem zurückverweisenden אשר נקבו בשמות. — Daran schliesst sich Est. 2,14 Esther ging nicht eher zum Könige, als bis er nach ihr verlangte ונקראה בשם; hier heisst קרא rufen und בשם kann instrumental sein = per nomen, nominatim. — Dazu fügen sich die Stellen Ex. 31,2. 35,30 קראתי בשם. Es handelt sich hier weder um die erstmalige Benennung noch um namentliche Anführung sondern wie Est. 2,14 um eine ausdrückliche Berufung zu etwas, in ehrendem Sinne. Deutlicher ist Jes. 43,1 קראתי בשמך לי אתה, ich habe mit Anführung deines Namens den Ausruf gethan: mein bist du; d. h. ich habe ausgerufen: Israel, du bist mein. Dasselbe 45,3 הקורא בשמך v. 4 ואקרא לך בשמך (אכנך) und ähnlich 44,5. Dieser sagt: ich gehöre zu Jhvh und dieser יִקְרָא בשם יעקב thut einen Ausruf mit dem Namen Jakob d. h. מבית יעקב אני ich gehöre zum Hause Jakobs. Also bedeutet in diesen Stellen קרא בשם erwählen. — Sir. 36,17a רחם על עם נקרא בשמך. 46,11a והשופטים איש בשמו wird הנקראים zu ergänzen sein — ψ 49,12 verstehe ich nicht.

קרא בשם יי׳

Gen. 4,26. 12,8. 13,4. 21,33. 26,25. Ex. 33,19. 34,5. 1 K. 18,24. (25.26). 2 K. 5,11. Jes. 12,4. 41,25. 43,7. 64,6. 65,1. Jer. 10,25. (= ψ 79,6). Joel 3,5. Zeph. 3,9. Sach. 13,9. ψ 80,19. 105,1. (= 1 Chr. 16,8). 116,4. 13. 17. Sir. 47,18b.

Hiervon sind vier Stellen auszusondern, in denen קרא בשם יי׳ „mittelst des Wortes Jhvh einen Namen geben“ bedeutet: Gen. 4,26 אז הוחל לקרא ב״יי [1]) und die drei Passiva Jes. 43,7 כל הנקרא בשמי 65,1; גוי לא קרא בשמי und Sir. נקראת (ידידיה — שלמה) בשם הנכבד הנקרא על ישראל.

An allen andern Stellen heisst es, (von derselben Anschauung aus): das Wort Jhvh ausrufen, oder genauer, einen Ausruf thun, (welcher beginnt) mit dem Worte Jhvh; Gott anrufen (nicht: den Namen Gottes anrufen,) ebenso wie קרא שם יי׳ Dt. 32,2. ψ 99,6. Kl. 3,55. Ganz deutlich ist dies z. B. 1 K. 8,24f. Und Elia sprach zu den

---

[1]) s. Jewish Quaterly Review vol. XII p. 440f.

Baalspfaffen: rufet ihr בשם אלהיכם, und so riefen sie denn בשם הבעל, nämlich: לאמר הבעל עננו „Baal! erhöre uns,“ also mit Anführung des Wortes Baal im Vocativ. Elia aber, der gesagt hatte: ואני אקרא בשם יי' thut den Ruf (v. 37) עננו יי' עננו. Erhöre mich Jhvh! Erhöre mich. — Darnach erklären sich alle übrigen Stellen, zunächst Ex. 33,19. 34,5. und die Bedeutung: Jhvh bekennen, verkünden, zu ihm beten.

ידע בשם

Ex. 33,12. 17

ידע heisst: jemanden durch persönlichen intimen Verkehr auszeichnen, erwählen, stärker als קרא Ex. 31,1 u. a. und בשם hat hier denselben Sinn wie dort.

נשבע בשם יי'

Lev. 19,12. Dt. 6,13. 10,20. (Jos. 23,7). 1 S. 20,42. Jes. 48,1 Jer. 12,16. 44,26. Sach. 5,4.

Von diesen Stellen geben einige eine unzweideutige Erklärung, was ein Schwören bei dem Namen besagt. 1 S. 20,42. Geh in Frieden, da wir beide geschworen haben בשם יי', nämlich wie? לאמר יי' יהיה ביני ובינך „Jhvh sei zwischen uns.“ Jer. 12,16 „Wenn sie die Art meines Volkes lernen להשבע בשמי חי יי' כאשר למדו את עמי להשבע בבעל zu schwören: „So wahr Jhvh lebt“. בשם heisst also: in, unter dem Namen (syntaktisch gedacht): einen Schwursatz aussprechen, der syntaktisch von dem Worte Jhvh (שם יי') beherrscht wird. Hier ist es also ganz klar, dass nach der grammatischen Anschauung des Hebräers der Satz „im“ sogen. Subjekt drinnen ist, wie der sog. Genetiv „über“ (על) dem Nominativ ist. Der Satz ist eine Ex-Plication des virtuellen Subjects.

Indem in der Jeremiastelle dem בשם יי' parallel ist בבעל, so lehrt dies, dass auf die Vermittlung des Schwurnamens durch שם verzichtet werden kann, mit andern Worten, dass נשבע בשם פ' = נשבע בפ'. Damit ist über den Sinn der Redensart „bei“ Gott schwören völlige Klarheit geschaffen. Der Gedanke an eine örtliche Berührung o. dgl. ist schon wegen der Grundanschauung der ganzen Bibel, nach der Gott durchaus Geist ist, unfassbar und überall vollständig ausgeschlossen. Hier ist nicht Magie und Mystik, sondern Grammatik. Die Präposition „bei“ stammt aus heidnischem Schwurritus, wie z. B. die schwörende Hera Ilias Ξ 272 ff. mit der einen Hand die Erde mit der anderen das Meer berührt, um alle unter-

irdischen Götter als Zeugen des Eides aufzurütteln und Althaia I 568 die Erde mit der Hand schlägt, um die Erinnyen gegen ihren Sohn aufzurufen u. a. In der Bibel wird nur bei einem Gott geschworen, dass etwas ist oder dass man etwas thun oder lassen will oder einem etwas geschehen möge. Gott selbst kann daher nur bei sich schwören (Gen. 22,16. Jes. 45,23. [62,8 בימינו ובזרוע עזו ist vielleicht instrumental = mit erhobener Rechten] Jer. 22,5. 49,13. 51,14. Am. 4,2. 6,8. 8,7. ψ 89,36. 50). Eine Ausnahme, die ich mir nicht erklären kann, ist Cant. 2,7. 3,5 השבעתי אתכם בצבאות או באילות השדה; aber vielleicht ist ב׳ hier gar nicht von השב׳ abhängig.

Hiernach ist auch zu erklären: der Name jemandes dient oder wird gemacht zum Schwur, zur Verfluchung z. B. Jes. 65,15. Nu. 5,21. d. h. der Name wird in der beschwörenden Drohung das regens sein: „Es möge dir ergehen wie jenem N. N." Dasselbe ist ψ 102,9 מהוללי בי נשבעו. Um es noch einmal zu wiederholen, der Name braucht nicht genau unser grammatisches Subject zu sein.
Synonym mit נשבע ist:

הזכיר בשם יי׳

Jos. 23,7. Am. 6,10. ψ 20,8. — Pass. Hos. 2,19.

Es ist schwächer und bezeichnet nur eine blosse Betheuerung unter dem Namen Gottes, vielleicht in unwillkürlichem Ausruf oder auch nur „etwas sagen, worin der Name Gottes vorkommt".[1])

So erheblich die Missverständnisse bereits bei den bisher erörterten Verbindungen waren, so bedenklich werden sie bei

---

ברך בשם יי׳

Dt. 10,8. 21,5. 2 S. 6,18. (= 1 Chr. 16,2.) ψ 129,8. 1 Chr. 23,13. Sir. 45,15d. — syn. אשא כפי ψ 63,5.

Die für נשבע gegebene Erklärung ist auch hier die einzig zulässige. ברך בשם יי׳ heisst: unter dem Namen Gottes segnen d. i. einen Segenssatz aussprechen, dessen Subject das Wort Jhvh ist. Ein Muster dafür ist der Priestersegen Nu. 6,24 ff. Das בשם יי׳ ist dort dem Sinne nach wiedergegeben, aber aus besonderem Anlass durch eine andere sprachliche Wendung. Der Segen wird nämlich mit folgenden Worten eingeleitet: Und Gott redete zu Mose also: „Rede zu Ahron

---

[1]) s. ZAW XVII 69. 74 ff. gegen Schwally ibid. XI 176 ff. und dazu C Grüneisen: Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900 p. 175.

und seinen Söhnen folgendes: Wörtlich so (כה) sollt ihr die Israeliten segnen: אָמוֹר להם“. Dies Wort hat man nicht recht verstanden und darin das Anzeichen einer anderen Quelle erblicken wollen[1]. Zum richtigen Verständniss ist folgendes zu erwägen: Es giebt im Hebräischen zwei Synonyma für fluchen: קלל und ארר; קלל kann sowohl fluchen als verfluchen d. h. Böses wünschen, verdammen als auch in Verdammniss stürzen heissen; die erste Bedeutung ist die gewöhnliche. Dagegen ארר heisst stets mit Fluch belegen, mit Fluch zeichnen. Dementsprechend giebt es auch ein doppeltes Segnen: Gutes wünschen und mit Gutem begaben. Aber hier hat das Hebräische für beides nur das eine Wort ברך vgl. z. B. Gen. 12,3 ואברכה מברכיך ומקללך אאר ich will segnen (d. h. mit Gutem begaben) die dich segnen (d. h. dir Gutes wünschen) aber wer dir flucht (Böses wünscht), den werde ich mit Fluch belegen. — Die Priester nun sollen das Volk segnen. Damit man dies aber nicht missverstehe und glaube, der Segen des Priesters habe an sich die Wirkung, das Gute hervorzubringen, fügt die Schrift hinzu: ברך bedeutet hier nur: einen Segen sprechen. אמור ist ein das verb. fin. determinierender inf. abs. wie z. B. Dt. 9,21 ואכת אתו טחון היטב. In diesem Sinne schliesst denn auch die Rede, nachdem der Wortlaut des Segens mitgeteilt ist, ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. „So sollen sie also meinen Namen auf die Kinder Israel legen, aber segnen (ihnen das Gute anthun) will ich sie.“ Ich habe den ersten Teil des Verses vorerst der landläufigen Uebersetzung gemäss wiedergegeben. Aber richtig ist sie nicht. Da שם überall nichts anderes bedeutet als ein Wort, die eine Person bezeichnende Vocabel, wie soll man sich den Vorgang denken, dass jemand sie auf einen andern „legt?“ Es ist eine Zurechtlegung, wenn man behauptet, die Meinung sei: Der Segnende als der Höherstehende lasse den Namen etwa als ἔπος πτερόεν auf die niedriger placierten Gesegneten hinabschweben, oder mit der segnenden Hand werde auch der dazu gesprochene Segen auf den andern gelegt. Aber dann hätte nicht bloss שמי sondern ברכתי Object sein müssen. — Es ist auch hier wieder eine syntaktische Operation, die mit dem Namen vorgenommen werden soll, ebenso wie bei קרא שם על; die Worte ושמו את שמי על ב״י heissen: sie sollen meinen Namen (das Wort „Jhvh“) in syntaktische Beziehung zu den Israeliten bringen d. i. sie sollen Wunschsätze bilden, in denen Jhvh Subject und die Israeliten Object sind. Solcher-

---

[1]) s. Dillm. z. St.

gestalt ist denn auch der Priestersegen gebaut. In allen Sätzen ist יהוה Subject und der Angeredete Object: יברכך יי' וישמרך — יאר יי' פניו אליך ויחנך — ישא יי' פניו אליך וישם לך שלום; das Subject brauchte aber nicht im Plural zu stehen, weil der Satz ושמו וגו' nicht sowohl eine dem Segen vorausgeschickte Anweisung, als eine nachträgliche Erklärung ist: damit haben sie meinen Namen gelegt.

ψ 129,8 ברכנו אתכם בשם יי': wir segnen (grüssen) euch mit dem Worte Jhvh d. h. wir sprechen יי' יברך אתכם, wie es ja in der ersten Hälfte des Verses, von dem die zweite ein Commentar ist, heisst: ברכת יי' עליכם; oder nach Ri. 6,12 יי' עמך oder (Rut. 2,14) יי' עמכם. Der Gegengruss lautet יברכך יי'.

Damit ist alles Segnen im Namen d. h. in Stellvertretung Gottes wenigstens aus der alttestamentlichen Religion beseitigt. —

Eine Thätigkeit des Priesters bedeutet auch

שרת בשם יי

Dt. 18,5. 7.

Es bezeichnet den Priestersegen als die den gesammten Dienst abschliessende Handlung und als charakteristische Function des Priesters. Blosses שרת (10,8 לשרתו ולברך בשמו) bezeichnet die Gesamtheit der priesterlichen Amtsverrichtungen. Eine andere Function, bei der der Priester den Gottesnamen ausspräche, ist nicht ausfindig zu machen, denn sonst hat der Priester beim Gottesdienst nichts zu sprechen[1]).

Analog ברך ist

קלל בשם יי'

nur 2 K. 2,24.

Elisa flucht den ihn verhöhnenden Kindern nicht „im" Namen Gottes, sondern mit dem Namen: „Jhvh" verderbe euch." Dass sie in der That sogleich darauf von wilden Bären zerrissen wurden, soll zeigen, wie schnell ein Wunsch dieses Propheten in Erfüllung ging. — Ein Geschichtchen aus dem Sagenkreis über Elisa, mit dem man wohl unartigen Kindern Angst zu machen pflegte. — Zweimal finden wir in gleichem Sinne direct באלהיו 1 S. 17,43 Jes. 8,21.

Am stärksten ist das Missverständniss, wenn hier nicht überhaupt der Ausgangspunkt des Irrthums ist, bei:

דבר בשם יי'

[1]) Nach dem Talmud (Arachin 11 a) ist der Psalmengesang (ψ 137,4 שיר יי') der Leviten gemeint איזוהי שירות שבשם הוי אומר זו שירה.

Ex. 5,23. Dt. 18,19. 20 bis [1 S. 25,9 דוד]. 1 K. 22,16. (= 2 Chr. 18,15). Jer. 20,9. 26,16. 29,23. 44,16. Sach. 13,3. Dan. 9,6. 1 Chr. 21,19. 2 Chr. 33,18. Sir. 36,20b (והקים חזון דבור בשמך) und dem gleichbedeutenden jeremianischen

נבא בשם יי'

11,21. 14,14.15. 23,25. 26,9.20. 27,15. 29,9. 21. Esr. 5,1.

Gehen wir von Dt. 18 aus, der Hauptstelle für den angeblich in Stellvertretung Gottes redenden Propheten wie es Dt. 10,8 und 21,5 für den in Stellvertretung Gottes segnenden Priester war.

Mose verkündet dem Volke eine Verheissung, dass Gott ihnen auch in der Zukunft einen Propheten wie ihn, Mose, erstehen lassen werde. Durch diesen werden sie den Willen Gottes erfahren, so dass sie ihre Zuflucht nicht zu den Gott verhassten Mitteln heidnischer Mantik zu nehmen brauchen. „Ich werde meine Worte in seinen Mund legen und er soll zu ihnen reden alles, was ich ihm befehlen werde. Der Mann aber, welcher nicht auf meine Worte hört אשר ידבר בשמי — diesen אנכי אדרש מעמו. Indessen, was den Propheten anlangt, der sich erfrecht לדבר דבר בשמי, obwohl ich ihm gar nicht befohlen habe, zu reden, oder welcher redet בשם אלהים אחרים. dieser Prophet soll sterben."

Die Worte בשם אלהים אחרים hätten bereits vor der Uebersetzung „im Namen" = in Stellvertretung warnen müssen. Denn da Dt. eine Existenz anderer Götter oft genug auf das Entschiedenste leugnet, wie kann es nach ihm eine Stellvertretung ihrer geben? Ein „angeblich" zu ergänzen geht nicht an, da es zu wichtig wäre, um nur ergänzt zu werden. דבר (נבא) בשם יי' heisst: eine prophetische Rede halten, welche syntaktisch unter dem Worte Jhvh steht (nach hebräischer Auffassung in ihm enthalten ist) d. h. welche anfängt mit כה אמר יי' (oder auch schliesst: נאם יי', כי יי' דבר) Dies ist die für alle Stellen zutreffende Erklärung.

Darnach ist Dt. 19,19 so zu verstehen: „der Mann aber, welcher nicht auf meine Worte hört, die er unter Anführung von mir (sub nomine, sub regimine nominis) als dem Auftraggeber und Gewährsmann zu reden hätte . . .

Auch in einem andern Punkte hat man den Satz missverstanden, so dass er die Quelle eines biblisch-theologischen Irrthums geworden ist. Man glaubt nämlich, dass unter איש jemand aus dem Publikum gemeint sei. Demnach sollte denjenigen, welcher nicht auf

die Worte eines gottgesandten Propheten höre, Strafe treffen. Daher liest man in Darstellungen der alttestamentlichen Religion[1]) oder der Prophetie[2]), welche auf diese Stelle eingehen, von dem „unweigerlichen Gehorsam, welcher den Propheten zu leisten war.“ Abgesehen davon, dass dies schon der allgemeinen biblischen Auffassung von der Prophetie widerspricht, geht es auch aus sprachlichen Gründen nicht an, es in dieser Stelle zu finden. Denn dann hätte sie lauten müssen: ואיש אשר לא ישמע oder וכי (ואם) לא ישמע איש.

Der איש ist vielmehr der präsumtive Prophet. Gott sagt: Ich werde euch einen Propheten senden, der unter meinem Namen reden soll. Und er soll reden. Weigert er sich, so werde ich ihn zur Rechenschaft ziehen. דרש מעם ist ein Ausdruck für eine ernste Vermahnung und Erinnerung an die moralische Pflicht, dem Rufe Gottes zu folgen. (Nur noch 23,22). Es wird deutlich hingeblickt auf das Sträuben der Propheten gegen ihre von Gott aufgetragene Sendung, ja auf Mose selbst und so ist dieser Satz in seinem Munde doppelt bedeutsam. Er wusste am Besten, wie dem zu Mute ist, der sich Gottes Sendung entziehen will.

Der eine Fall ist also: dass ein Prophet, den Gott beauftragt hat, schweigt, der andere, dass ein nicht beauftragter redet und zwar a) בשם יי׳ d. h. er hebt an: so spricht Jhvh, obgleich Jhvh nicht gesprochen hat. b) בשם אלהים אחרים d. h. so spricht Baal, was gar nicht möglich ist. Dieser Prophet soll sterben. Wenn du aber fragst, wie sollen wir (bei einem Propheten, der seine Rede einleitet mit: so spricht Jhvh) erkennen, dass Gott nicht zu ihm geredet hat, woraufhin können wir die Anklage erheben und ein Todesurtheil vollziehen? So wisse: wenn der Prophet etwas voraussagt בשם יי׳ z. B. כה אמר יי׳ מחר יהיה הדבר הזה oder מחר יבוא האות הזה und es ereignet sich weder noch trifft es ein, so war es ein Wort, das Gott nicht geredet. In Erfrechung hat es der Prophet geredet. Sei nicht bange vor ihm. Denn wenn es Jhvh, der Allmächtige und Gewisse (יהיה, יבוא) gesagt hätte, dann hätte es geschehen oder sich ereignen müssen.

---

[1]) z. B. Smend ARG[2] S. 291: Seit dem Sinai . . . . fehlte es Israel nie an einem Propheten, der ihm die Forderungen Jahves offenbarte und unweigerlich soll Israel ihm gehorchen.

[2]) z. B. Oehler — v. Orelli in PRE[2] XII 268 „indem er aus der Mitte des Volkes immer wieder Männer wie Moses erweckt, in deren Mund er seine Worte legt und die darum als Vertreter Gottes von ihm für ihr Zeugnis unverbrüchlichen Gehorsam zu fordern haben.“

Wie man sich aber zu verhalten habe, wenn jemand בשם אלהים אחרים redet, bedarf keiner Belehrung, denn bei der Nichtexistenz anderer Götter ist es von vornherein gewiss, dass der Mann lügt und man braucht nicht erst den Erfolg abzuwarten[1]).

Als fernere Beispiele mögen einige Stellen beim Propheten Jeremia dienen.

c. 26. enthält die bekannte Scene, wo J. infolge seiner Rede in Lebensgefahr gerät. Alle stürmen auf ihn ein: du musst sterben! Warum hast du geweissagt בשם יי': dies Haus soll wie Silo werden und diese Stadt wüst und menschenleer?“ Weil sie für unmöglich halten, dass Gott solches gesagt haben solle, so richtet sich ihre Erbitterung gegen die Einkleidung בשם יי = כה אמר יי', die sie für eine Anmassung halten. So kurz daher das Referat der Rede c. 7 an dieser Stelle ist, so wird doch geflissentlich sowohl die Legitimation des Propheten zu reden (v. 2) als auch die Weissagung selbst (v. 4) mit jener Formel eingeleitet, weil ohne sie das בשם יי' nicht verständlich wäre, während es doch gerade der streitige Punkt ist. Darauf rechtfertigt sich Jeremia v. 12. 15 damit, dass Gott ihn gesandt, wahrhaftig gesandt habe יי' שלחני להנבא . . . באמת שלחני יי' עליכם לדבר, er durfte und musste also anheben: כה אמר יי'. Da antworten sie: er kann nicht des Todes schuldig sein (nach Dt. 18,20), dass er geredet hat בשם יי' אלהנו (beachte den Zusatz: unseres Gottes). Es ist also wirklich Gottes Wort. Die Person der Propheten scheidet demnach aus.

Oder c. 44. Jeremia hat eine Mahn- und Drohrede gehalten, deren Absätze v. 2. 7. 11 eingeleitet werden mit כה אמר יי'. Die Leute aber antworten: Was das Wort anbetrifft, das du בשם יי' geredet, so hören wir nicht auf dich d. h. wir glauben dir nicht, dass du ein Recht hast, so feierlich zu behaupten: כה אמר יי' צבאות אלהי ישראל. Sie glauben also nicht oder geben sich den Anschein, nicht zu glauben, dass Gott ihren Cultus missbilligt und dass er mit dem Jhvh-Glauben unverträglich sei. Denn sie haben keines-

---

[1]) Die alte jüdische Exegese hat die Stelle richtig verstanden Sifre II 177 Sanhedr. 89a wird והאיש אשר לא ישמע wiedergegeben durch הכובש את נבואתו wer seine Prophetie unterdrückt, so dass in ישמע auch die Verkündigung dem Sinne nach enthalten ist קרי ביה ישמע קרי ביה ישמיע und ידבר בשם אלהים אחרים durch האומר כך אמרה ע"ז. Die ungebührlich ignorirte Zunzsche Bibelübersetzung hat hier wie an sehr vielen Stellen richtiger übersetzt als die Kautzsch'sche (diese: „und wenn jemand nicht auf meine Worte, die er in meinem Namen reden wird hören sollte,“ jene: „der Mann, der nicht hört auf meine Worte, die er reden soll.“)

wegs die Absicht, Jhvh abzusagen. Sie schwören nach wie vor bei ihm (26); darum bestreiten sie Jeremias Beglaubigung. Darauf giebt ihnen der Prophet zunächst eine Antwort von sich aus (20—23), um sie mit ihrer eigenen Logik zu schlagen, und wiederholt und verschärft dann das Wort Gottes 24. 26. 30.

Lehrreich ist auch die Stelle 1 K. 22,16. Josaphat fragt den König von Israel nach einem Gottespropheten. Während nun nach Micha b. Jimla geschickt wird, weissagt inzwischen Zidkija b. Kenana und beginnt כה אמר יי, als wollten er und seine Genossen sagen: das können wir auch! Als darauf Micha erscheint, spricht der König zu ihm: Bedenke, wie oft ich dich beschworen habe אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם יי׳ d. h. du wirst auch anfangen: כה אמר יי׳, aber hüte dich, unter diesem Titel Erdichtungen vorzubringen. Im Namen = in Stellvertretung würde einen ganz verkehrten Sinn geben. So vermeidet denn Micha diese Einleitung, gebraucht aber dafür mit Fleiss ähnliche Redewendungen v. 17 ויאמר יי׳ v. 19 שמע דבר יי׳ v. 20 ויאמר יי׳ v. 23 ויי׳ דבר v. 28 דבר יי׳ בי, bis er in die Rede Mich. c. 1 שמעו עמים כלם übergeht, in der gleichfalls kein כה אמר יי׳ vorkommt. — Die übrigen Stellen erklären sich danach von selbst. — Nur Ein Mal kommt דבר בשם in nichtprophetischem Sinne auch von einem Menschen vor. An derselben Stelle auch

שאל בשם

1 S. 25,5 (9).

David hat Knechte zu Nabal geschickt v. 5. ושאלתם לו בשמי לשלום „und grüsst ihn von mir, mit Nennung meines Namens d. h. sprechet zu Nabal: D a v i d grüsst dich; und zwar soll der Gruss lauten כה לחי וגו׳. (Vielleicht ist zwischen כה und לחי, etwa durch das Homöoteleuton כה, mehreres ausgefallen.) Und so redeten sie denn (v. 9) alle diese Worte בשם דוד.

אמר בשם

Nur Est. 2,22.

Mordechai zeigt der Esther die Verschwörung an und sie teilt sie mit בשם מרדכי d. h. in der Form הגיד לי מ׳.

כתב בשם

1 K. 21,8, Est. 3,12. 8,8. 10. Jer. 29,25 (שלח).

Sowohl 1 K. als Est. steht neben כתב בשם in Ergänzung חתם בטבעת. Der Brief begann mit כה צוה המלך (אח׳) und zur Be-

glaubigung, dass diese Behauptung wahr ist, wird er mit dem Ring des Königs gesiegelt. Jer.: weil du mit deinem Namen (nachdrücklich בשמכה) einen Brief gesandt hast.

רנן, גיל, התהלל, התפאר בשם יי'

ψ 89,13—89,17—105,3. (= 1 Chr. 16,10) — Sir. 50,20d.

Dies heisst nicht: sich freuen über oder gar in dem Namen Gottes auch nicht über das Wort Gott, sondern die jubelnde Rede beginnt mit und wird beherrscht von dem Worte Jhvh; so besonders Sir. vom Priestersegen (parallel וברכת יי' בשפתיו).

ויבנה את האבנים מזבח בשם יי'

1 K. 18,32.

Hier ist natürlich ein ויקרא zu ergänzen, also: dabei das Wort Jhvh rufend, ausrufend d. h. er baute den Altar unter oder nach einem Gebet zu Jhvh oder bei dem Aufbau der Steine sonstwie aussprechend, dass der Altar für Jhvh bestimmt sei.

בא בשם יי'

1 S. 17,45. ψ 118,26. 2 Chr. 14,10.

Dass man בא (elliptisch) als ein v. dicendi verstehen darf, beweist z. B. ψ 71,16, wo es mit אזכיר parallel ist, oder 1 Chr. 4,38 אשר נקבו בשמות = (ויבאו אלה הכתובים בשמות v. 41) הבאים בשמות. Damit sei vorerst gerechtfertigt, dass wir die Stelle ψ 118 unter בא bringen.

Hier sind wir denn an der Quelle des seit dem N. T. so gründlich missverstandenen: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn.“

Man hat die Wahl, in dem Satze ברוך הבא בשם יי' die Worte בשם יי' von ברוך oder von הבא abhängig zu machen. Im ersten Falle für den sich die Masora entscheidet [1]), würde die Stelle oben zu ברך בשם gehören und man hätte zu übersetzen: Gesegnet (gegrüsst) sei mit dem Worte „Jhvh“, der da kommt. Willkommen, Gott mit dir! Zieht man aber בשם יי' zu הבא dann ist der Satz nicht Gruss sondern Gegengruss: Gesegnet sei, der da eintritt mit dem Worte Jhvh.

---

[1]) aus dem Satze Raba's Succa 38b לא לימא אינש ברוך הבא והדר בשם יי' ist hierfür nichts zu entnehmen.

Aber der Zusammenhang und die beiden andern Stellen machen eine andere Auffassung wahrscheinlicher.

1 S. 17,45 und 2 Chr. 14,10 nämlich bezeichnet die Wendung ohne Zweifel (elliptisch) den Ruf im Kampfe, das Kriegs- und Feldgeschrei. „Du kommst mit Schwert und Spiess, ich aber „komme“ mit dem Worte Jhvh Zebaot, Gott der Schlachtreihen Israels“, dem Namen des Gottes, den du gelästert, und mit diesem Schlachtruf werde ich siegen, denn Jhvhs ist der Kampf und der Sieg.“ Diese Worte sind die Erwiderung auf den Fluch Goliats (v. 43) ויקלל באלהיו und ein Wortspiel mit בא ב׳. In der andern Stelle folgt ausdrücklich der Wortlaut des Feldgeschreies: „Jhvh, du bist unser Gott! Niemand hält dir Stand!“ vgl. Ri. 7,18.20 das Feldgeschrei חרב ליי׳ ולגדעון[1]). Danach hiesse ברוך הבא בשם יי׳: Gesegnet ist, der in den Kampf zog mit dem Feldgeschrei Jhvh. Es ist eine Begrüssung heimkehrender Krieger, die für Gott in den Kampf gegangen waren. Oder v. 25. und 26. versetzen uns in die Zeit des Auszuges zum Kampfe und referiren die Gebete der Zurückbleibenden für die Ausziehenden. „O Gott — so hiess es damals — gieb Sieg, o Gott, gieb Gelingen. Gesegnet sei der auszieht mit dem Schlachtruf Jhvh; wir segneten euch vom Gotteshause aus.

Losung und Feldgeschrei bedeuten auch

הלך, רוץ בשם י״

Mi. 4,5 Sach. 10,12 — Spr. 18,10.

Ein fester Turm ist Gottes Name, mit (in) ihm läuft der Fromme an (aufwärts) und gelangt zur Höhe (ונשגב).

Ferner

נדגל, נזכיר בשמי׳

ψ 20.6.8 Wir führen den Namen Gottes als Kriegsgeschrei und Panier, wir schwören bei ihm, er ist unser Bekenntniss. Der ganze Psalm, ein Gebet um Sieg für einen in den Krieg ziehenden König, ist voll von gleichsam technischen Ausdrücken für Sieg. So auch v. 2 ישנבך שם אלהי יעקב „es verhelfe dir zum Siege der Kriegsruf mit dem Namen Gottes“ vgl. oben Spr. 18.10 (Es scheint überhaupt die Grundbedeutung dieses Wortes zu sein: im Kampfe die Oberhand gewinnen). Das Feldgeschrei Jhvh (שם י׳) ist siegbedeutend Jes, 12,4 ψ 91,14; 148,13. So versteht man

---

[1]) Und was R. Smith Kinship p. 39 u. 251 über den Gebrauch von Stammes- und Gottesnamen als Kriegsrufen beibringt.

ψ 89,25 בשמי תרום קרני und ψ 44,6 בשמך נבוס קמנו

Auch zum Verständniss der Ausdrücke

ψ 54,3 בשמך הושיענו ψ 124,8 עזרנו בשם יי׳

würde das Obige genügen. Man kann aber auch ψ 79,9 vergleichen עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך
Hier ist על דבר || למען = gemäss und dies könnte auch בשמך bedeuten. Als der Helfer, als den dich dein Name bezeichnet, hilf mir und als der Starke, der du bist, בגבורתך, führe meine Sache. — Unsere Hilfe ist Gott, dessen Name bedeutet: Schöpfer des Himmels und der Erde.

Zeph. 3,12 חסה בשם יי׳ u. Jes. 50,10 ψ 33,21 בטח בשם יי׳

Dies sind die einzigen Wendungen mit בשם in denen das regierende oder zu ergänzende Verbum nicht ein v. dicendi ist. Aber die Aehnlichkeit ist auch nur äusserlich. Das ב׳ ist das bei בטח und חסה übliche und die Wendungen gehören somit zu der Klasse: den Namen Gottes achten, ehren, lieben, fürchten. Auf den Namen Jhvh vertrauen heisst: auf Gott vertrauen, weil er Jhvh heisst.

Wenn wir noch das exegetisch vorläufig unzugängliche בשם יי׳ כי אמילם ψ 118,10—12 anführen, so haben wir sämtliche בשם (יי׳) aufgezählt und die Untersuchung über שם im A. T. abgeschlossen. —

Wir dürfen nunmehr zusammenfassen:

בשם יי׳ heisst niemals „im Namen d. i. in Stellvertretung Gottes." Diese Uebersetzung ist nicht nur mit der alttestamentlichen Gottesauffassung, nach der Gott schlechterdings durch Niemand und Nichts vertreten werden kann, unvereinbar, sie streitet auch gegen die Gesetze der Sprache. בשם יי׳ von einem v. dicendi abhängig heisst buchstäblich: (Rede) in dem Worte Jhvh, gedanklich und sprachlich in ihm enthalten und aus ihm entwickelt — wir sagen: von ihm beherrscht. Der Irrthum der gewöhnlichen Auffassung war zwiefach: 1) Man übersetzte שם יי׳ stets mit „der Name Gottes" und speculierte von da aus über die Bedeutung — nicht des Wortes Jhvh sondern — des „Namens" als einer selbständigen Grösse. 2) Man missverstand die Präposition ב׳. Uebersetzte man „in", so verlegte man das Handeln samt dem Handelnden in den Namen hinein; übersetzte man „bei, an" so musste man eine locale Berührung des Handelnden mit dem Namen als ursprünglich voraussetzen; übersetzte man endlich „mit", so wurde der Name entweder Instrument oder Begleiter. Dazu kam die gewöhnliche Irrthumsquelle, mit dem falschen

Resultat an die Erklärung heranzugehen. Aus solchen Voraussetzungen entstanden allerlei seltsame Theologumena über „den Namen Gottes“ und seine „eigenthümliche Bedeutung im A. T.“

Am nüchternsten drückt sich Smend[1]) aus. Er classificiert: der Name eines Dinges bedeutet im Hebräischen sein Wesen. Oefter ist im A. T. auch vom „Namen Jahves“ als dem Inbegriff seines Wesens, besonders seiner Macht und Herrlichkeit die Rede. — Oft ist der Name Jahves aber auch gleichbedeutend mit seiner Ehre. — Uebrigens ist der Name Jahve sehr oft so viel als seine Verehrung und sein Cultus, der in der feierlichen Anrufung seines Namens gipfelt[2]). — Weiter ist der Name Jahves aber auch so viel als der angerufene Gott. — Von da aus scheint sogar der erhörende Gott Name Jahves zu heissen.“ Der Grundirrtum ist hier überall, dass שם י״ als „der Name Jahves“ statt der Name „Jahve“ = das Wort יהוה verstanden wird. Dass dies keine Wortklauberei sondern ein fundamentaler und theologisch sehr wichtiger Unterschied ist, beweisst die zuletzt angeführte Definition Smends. Der erhörende Gott heisst — nicht etwa Jahve sondern — Name Jahves! Dies ist bereits eine vollständige Hypostase des Ausdrucks שם י״. Ebenso erklärt S. alle Stellen, wo von dem Namen Jahves gesagt wird, er ist oder wohnt an einem Ort. „Ueberall ist da der Name Jahves der für den Cultus gegenwärtige Gott.“ Wenn man für „der Name Jahves“ corrigiert „Jhvh und zwar nominatim“ dann ist dies richtig, aber dann bleibt nichts Eigentümliches mehr[3]).

Die Präposition ב׳ ist u. a. missverstanden von Brandt in einer im übrigen lichtvollen Abhandlung, m. E. der besten über unser Thema[4]).

---

[1]) A.R.G.[2] 277,1.

[2]) „In diesem Sinne heisst es, dass die falschen Propheten Juda seinen Namen vergessen machen. (Jer. 22,27). Den Namen Jahves lieben heisst seinen Dienst lieben (Jes. 56.6).“ Diese Einschränkung scheint mir ohne Rechtfertigung und nicht haltbar zu sein. Die Predigt der falschen Propheten ist „Emancipation des Fleisches“ (23,14). Jes. 56 ist der Cultus bereits mit לשרתו erledigt und אהבה את שמי ist die ihwistische Offenbarung und Moral.

[3]) Im Wesentlichen dieselben Definitionen findet man in allen Wörterbüchern, Encyclopädien u. s. w. z. B. Baur in Riehms Handwörterbuch II 1053. A. Oehler (v. Orelli) P.R.E.[2] X 413 ff. Cremer Wörterbuch der neutest. Gräcität[5] s. v. ὄνομα p. 647ff. Was Dillmann in der nachgelassenen, von Kittel herausgegebenen alttestamentl. Theologie p. 208 sagt, ist zwar sehr verständig, geht aber zunächst nicht über Allgemeinheiten hinaus und ist auch nicht frei von Irrtümern. Smends Erklärung Name = „die göttliche Erhörung“ lehnt er aber gleichfalls entschieden ab

[4]) ὄνομα en de doopsformula in het Nieuwe Testament in Theologisch Tijdschrift 1892 p. 565—610.

„Immer wenn ein Prophet in dem Namen oder im Namen seines Gottes spricht oder jemand einen Gedanken mitteilt „im Namen“ dieses oder jenes berühmten Gelehrten, dann kann man sagen, dass sich der Sprecher dabei in die Person dessen zurückzieht, dessen Meinung er ausspricht. Insoweit und für so lange ist seine Individualität in die andere, mit deren Namen sie sich deckt aufgegangen (is zijne individualiteit geabsorbeerd door die andere, met welker naam hij zich deckt). Er spricht als einer, der in diesem andern aufgegangen ist. Die Einheit des Sprechers mit seinem Gewährsmann drückt der hebräische Sprachgebrauch durch בשם aus, während unser (holländisches) „mit naam“ nur den Ursprung der Worte und nicht den Zustand der Mittelspersonen im Auge hat . . . Die beste Uebersetzung wäre, je nach den Umständen: op gezag (autoriteit) van, of krachtens volmacht, verleend door“ oder einfach naamens“[1]). Dies ist die primitivste und dennoch für unsern Fall eine gewaltsame Erklärung der Präposition, auf deren Unmöglichkeit schon am Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen worden ist. שם = Person und 'ב = drinnen. A redet aus B heraus, in den er sich zurückgezogen hat[2]).

Ueberraschend richtig und klar ist, was über den Namen Wittichen in Schenkels Bibellexicon[3]) sagt: Er besteht darauf, dass שם יי' überall wirklich den Namen (das Wort) Jhvh bedeute, und deutet in diesem Sinne eine Reihe Verbindungen einfacher und treffender als es fast überall sonst geschieht. Das „Sieg gewinnen durch den Namen Jahves“ erfolgt durch die Anrufung seines Namens; „ich will harren auf deinen Namen“ bedeutet: darauf, dass die Bedeutung deines Namens durch Erweisung deiner Gnade meinem Bewusstsein offenbar werde. „Sie sollen meinen Namen (Jahve) auf die Kinder Israel legen“ = durch den ausgesprochenen Wunsch, dass Jahve sie segne. „Mein Name“ d. h. meine Person, wie sie in dem charakteristischen Gottesnamen zum Ausdruck kommt, „ist gefürchtet unter den Heiden“; „unsere Hülfe ist im Namen Jahves“ knüpft

---

[1]) p. 570.

[2]) Auch in der treffenden Besprechung der Böhmerschen Schrift D.L.Z. 1898 No. 50 Sp. 1997 steht Brandt noch auf wesentlich demselben Standpunkt. „Dass die Partikel 'ב eigentlich locale Bedeutung hat, ist ganz richtig, allein, wo 'בּ in einem Satz beim Verbum steht, da wird nicht das Subject des Satzes sondern die durch das Verbum bezeichnete Handlung bei der durch 'בּ angedeuteten Person oder Sache localisiert.“ Aber die letzte Einschränkung bezieht sich leider nicht auf בשם und der entscheidende Schritt ist nicht gethan.

[3]) IV p. 283 ff. bei Giesebrecht 52.

sich für unser Bewusstsein an diesen Namen des Bundesgottes; „wir segnen euch im Namen Jahves“ = durch Aussprechen dieses Namens, welcher an das Bundesverhältnis zwischen Gott und Jahve erinnert. — Hier ist zwar in der herkömmlichen Weise auf das „Bundes“-verhältnis ein grösseres Gewicht gelegt, als das Alte Testament selbst es thut, aber in der Hauptsache hat Wittichen das Richtige getroffen, wenn er weiterhin betont, dass immer ein gedachter oder ausgesprochener Gottesname gemeint sei, an den sich das Bewusstsein um characteristische Merkmale der Gottesidee knüpfe. Wittichen ist auch in der Erklärung des bisher falsch gedeuteten „mein Name ist in ihm“ der Wahrheit näher als irgend einer der Neueren gekommen, wenn er es dahin versteht: der Engel trägt als Repräsentant Gottes dessen Namen[1]).

Am absonderlichsten spricht sich Böhmer aus. Er lehrt: (S. 54). Demnach hat בשם י״ zunächst die örtliche Bedeutung:

---

[1]) Übrigens ist diese Stelle im ersten oder zweiten Jahrhundert ein Gegenstand theologischen Streites zwischen Juden, Christen und Gnostikern gewesen, wobei sie in einer Weise gedeutet worden ist, die unserer Erklärung nahe kommt. Wir lesen b. Sanhedrin 38b: R. Nachman sagte: wer den Zadukim (so unser wahrscheinlich censierter Text) zu entgegnen weiss wie R. Idit, der thue es, sonst unterlasse er es. Ein Zaduki nämlich fragte R. Idit: es steht (Ex. 24,1) geschrieben: „Und zu Mose sprach er, steige hinauf zu Gott“; steige hinauf zu mir, müsste es doch wohl heissen! Da antwortete er: der Sprecher ist Metatron, dessen Name ist wie der Name seines Meisters (ששמו כשם רבו) wie geschrieben steht: 23.20 כי שמי בקרבו. — Demnach müsste man ihn doch anbeten? — Es heisst אל תמירני בו = אל תְּמֵר בו u. s. w. Diese Controverse versteht man erst, wenn man folgende Stelle bei Justin dial. c. Tryphonem c. 75 vergleicht. „Bedenket endlich, wer es ist, der eure Väter in das Land eingeführt hat, nämlich der mit diesem Namen benannte Jesus, der früher Auses genannt war. Wenn ihr dies einseht, dann werdet ihr auch erkennen, dass der Name dessen, der zu Mose sprach, mein Name ist auf ihm, Jesus war.“ Dieser Jesus ist der wahre Gott u. s. w. — vrgl. ähnlich Simon b. Lakisch Pesikta 108b. Die Engel tragen in ihren Namen מיכאל רפאל, גבריאל den Namen Gottes als Zeichen ihrer Zugehörigkeit an sich, (auf der Brust) denn „Gott ist in ihnen“ ψ 68,18 oder Tanchuma Jithro ed. Buber zu Ex. 20,2) der Name Gottes ist mit jedem Engel vergesellschaftet (משותף) cfr. Ex. r. 29.2 Pesikta r. 21. Midrasch Tehillim zu 68,18. — LXX übersetzt Ex. 23.20 τὸ γὰρ ὄνομά μού ἐστιν ἐπ' αὐτῷ, was kein Schreibfehler sein wird, denn nicht nur Justin liest bereits ebenso, sondern ἐπ' ist schon durch Philo de migrat. Abr. 1 463 bezeugt. — Onkelos ארי בשמי מימרה will sagen: er redet als Bevollmächtigter Gottes, versteht also einen Gottesmann oder Propheten. Ähnlich u. a. Nachmanides, der an den Gottesboten Jos. 5.13f. denkt. Auch Samuel b. Meir בשמי הוא מצוה לכם, der übrigens בשם schon nach christlichem Sprachgebrauch anzuwenden scheint, wie auch צוד ל׳ nicht hebräisch ist.

„in die oder der Berührung mit dem Namen Gottes“ und daraus abgeleitet: „in der Gemeinschaft, im Besitz, in der Begleitung des Namens Gottes.“ So soll קרא בשם י׳ auf der Vorstellung beruhen, dass durch Anrufen des שם י׳ eine örtliche Berührung des Rufers mit dem Gerufenen sich vollziehe (!). Für den Semiten — belehrt uns B. — insbesondere für den alttestamentlichen Frommen war der Gerufene keineswegs ferne, sondern durch das Rufen kam er nahe bis zur örtlichen persönlichen Berührung“. (Also auch Gott!!) Oder 1 S. 25,4 ist Davids Gruss zwar aus der Ferne überbracht, doch gedacht als von dem persönlich gegenwärtigen David ausgehend. Die Boten haben David (wir würden sagen: ideell, der Orientale stellt sich vor: real) bei sich als sie sich nach Nabals Wohlergehen erkundigen.“ — „Esther sagte es dem Könige „in Begleitung des Namens“ Mordechai's d. i. ganz und gar aus dem Geiste, aus dem Innersten M.'s heraus. Nämlich nicht nur die Thatsachen selbst, die sie von Mordechai erfahren hatte, erzählte sie, sondern sie gab seine Stimmung, seine Entrüstung über den Plan, seine Fürsorglichkeit für des Königs Wohlergehen u. s. w. wieder, kurz, was in M.'s Herz lebte, das alles kam in den Worten der Esther zum Ausdruck.“ (!!) Es geht doch aber nicht an, alles was man nicht declinieren kann, für „semitisch“ anzusehen und dem armen Orientalen ein ganz besonders verschrobenes Denken zuzumuthen.

Die ausführlichste Behandlung hat unser Thema neuerdings durch Giesebrecht in der oben S. 15 Anm. erwähnten Schrift gefunden, mit der ich mich daher eingehender auseinandersetzen muss. G. will zeigen, dass „das Alte Testament in seiner Schätzung des Gottesnamens von einer ganz anderen Weltanschauung ausgeht als wir.“ Die folkloristischen Daten, welche im fünften Kapitel dieser Untersuchung zur Sprache kommen werden, wonach der Name bei vielen Völkern ein selbständiges neben der Persönlichkeit existierendes reales Wesen und ein Macht- und Zaubermittel ist, sind G. offenbar früher gar nicht bekannt gewesen und ihm übrigens auch jetzt nur unvollständig zu Kenntniss gekommen. Ueberrascht von dieser Wahrnehmung glaubt er darin den Schlüssel zum Verständnis des Namens im A. T. gewonnen und es in diesem Punkte in den rechten religionsgeschichtlichen Zusammenhang gerückt zu haben. Dieses Unternehmen ist Giesebrecht m. E. nicht gelungen. Er erklärt nicht blos eine ganze Reihe von Stellen auf eine unhaltbare Weise, er lässt sich auch von dogmatischen Vorurtheilen leiten, die das Verständniss von vornherein unmöglich machen. Sehr bezeichnend ist dafür, was er vom Neuen

Testament sagt. „Sind die Vorstellungen des Neuen Testaments in Bezug auf den Gottesnamen höher entwickelt als die des Alten Testaments, so können wir Christen das freudig begrüssen als einen Beweis für die sieghafte Erhabenheit der christlichen Gottesidee, welche die Schalen und Hüllen der älteren Religion sprengte und abwarf. Stünde aber das Neue Testament mit seiner Anschauung des göttlichen Namens noch wesentlich auf dem Boden des Alten, so würde das meines Erachtens ein Beweis dafür sein, dass die principiell neue religiöse Erkenntniss noch nicht sofort aufklärend in alle Winkel der alten Auffassung hineingeleuchtet hat," worauf denn ein bei den christlichen Apologeten beliebtes Citat aus Wellhausen folgt. Also das steht unbesehen fest, dass das Neue Testament höher stehen muss als das Alte. Die dritte Möglichkeit, dass nämlich umgekehrt das Neue eine Entartung sein könne, kommt ihm nicht einmal in den Sinn, und doch ist dies allein, wie wir zeigen werden, der wahre Thatbestand. Während im Neuen Testament der Name öfter ganz unzweideutig ein Zaubermittel ist und zwar der Name Jesus in der Meinung der Apostel, ja in seiner eigenen Meinung, lässt sich aus dem Alten auch nicht eine einzige wirklich beweisende Stelle für diesen Aberglauben anführen. Ferner mag die Entwicklungstheorie, die Giesebrecht auch hierbei auf das A. T. anwenden will, überall sonst zutreffen, bei diesem ist sie die grösste Gewaltsamkeit, die verübt werden kann. Man wird das A. T. so lange missverstehen wie man nicht begreift, dass es nicht unter die entwicklungsgeschichtliche Schablone gehört, dass es nicht einmal wie das Christentum ein Compromiss sondern, um das Wort Offenbarung zu vermeiden, ein Bruch ist, eine radicale Absage an seine gesamte Umgebung und vielleicht auch (das ist das Höchste, was zugestanden werden könnte) seine Vergangenheit. Und diese Absage ist bei keinem Punkte so radical gewesen wie bei dem des Aberglaubens, der Zauberei und Magie jeglicher Art. Man vergleiche weiter unten den Anfang des vierten Kapitels und im fünften den Vergleich mit Aegypten; ich will aber schon hier die beiden fundamentalen Thatsachen constatieren, dass 1) alle Wunder, die Moses thut, verrichtet werden, ohne dass ein Wort dabei gesprochen wird, 2) der israelitische Priester, abgesehen von dem oben bereits gewürdigten Segen, in seinem gesamten Dienste kein Wort zu sprechen hat! Hierzu kommen die ausdrücklichen Verbote jeder Art von abergläubischen Praktiken. — Man braucht übrigens für das A. T. gar nicht eine Ausnahmestellung zu verlangen, um die Entwicklungstheorie zurückzuweisen. Nie und nirgends auf der ganzen Welt hat sich aus Aberglauben

Religion, aus dem Fetisch ein rein geistiger Gott entwickelt. Beide stehen sich durch alle Zeiten schroff gegenüber. So wenig sich der Gott des Aristoteles aus dem griechischen Volksglauben „entwickelt" hat, so wenig ist dies mit dem Gott Israels und dem semitischen Polytheismus der Fall. Soweit Glaube und Aberglaube verwandt sind, sind sie es als Geschwister nicht als Mutter und Kind. So giebt es auch von dem Namenaberglauben zum Gebet keinen natürlichen Uebergang.

Die Einzelheiten, die G. ausführt, finden eigentlich schon durch meine obigen Erklärungen der betreffenden Stellen ihre Widerlegung. So die Behauptung, dass der Name ein mit Gott selbst paralleles Cultusobject sei s. oben S. 14 ff. und dass ihm der Character der Heiligkeit zukomme (ebd.). Ein besonderes Gewicht legt G. auf die Formel יהוה שמו, welche sich öfter wie ein feierlicher epiphonematischer Refrain findet. Es ist ihm nicht zweifelhaft, dass sie aus dem **Cultus**, dem gottesdienstlichen Hymnus, stammt und zwar soll sie nicht blos die Aussage machen: „der Gott Israels ist wesenhaft der wahre Gott" sondern es soll in ihr auch die (schon vorexilische) Auffassung hervortreten, dass man dem göttlichen Namen eine besondere Kraft zugeschrieben habe. „Es scheint, als wenn sich im Namen des Gottes Israels speciell eine wunderbare Energie nach dem Volksbewusstsein concentriert habe, die sowohl auf die Natur wie auf die Menschenwelt einzuwirken im Stande war. Dadurch dass man diesen Namen mit Bezug auf den Gott Israels aussprach, entfesselte man gleichsam alle göttlichen Kräfte, die nun einmal an ihn gebunden waren. Und es muss in der Cultusliturgie ein Gebiet gegeben haben, auf dem der Name Gottes mit besonderer Vorliebe gebraucht und gleichsam in Wirkung gesetzt wurde." Wenn sich dafür nur der geringste Beweis aus dem A. T. selbst und besonders aus diesen Stellen bringen liesse! Ich habe bereits oben (S. 16 Anm.) angedeutet, dass der ursprüngliche und nie vergessene Sinn des Wortes Jhvh **Allmächtiger** ist und so bedeutet der Schlusssatz יהוה שמו einfach: ist doch sein Name Jhvh! heisst er doch Allmächtiger! Daher findet er sich besonders, wenn von Gottes Schöpferkraft geredet worden war, als wenn mit diesen zwei Worten alles gesagt ist, was etwa noch zu sagen wäre. Diese Erklärung passt vortrefflich an sämtlichen Stellen Ex. 15,3. Amos. 4,13 5,8. 9,6. Jes. 54,5. Jer. 10,16 = 51,15. 31,35. 32,18. 33,2. 46,18. 48,15. 50,34. 51,57. Der Satz ist parallel dem andern Ex. 34,14 du sollst dich vor keinem fremden Gott niederwerfen כי יהוה קַנָּא שמו denn Jhvh heisst ja auch (mit Beinamen) der Eifervolle, und, wird hinzugefügt, אל קנא הוא, er **ist** auch wirklich ein eifervoller Gott.

Die Deutung G.'s scheitert schon daran, dass, wie er selbst gesteht, die Spannung, mit der man auf den wunderbaren Namen warten soll, einigemal dadurch verdorben wird, dass ja der Name kurz vorher schon genannt ist z. B. Jer. 33,2. Am. 5,27. 6,9. (G. p. 29—23).

Noch bedeutungsvoller erscheint G. die Verbindung von Jahves Name mit dem Tempel (p. 33—41 und 121—126). G. bestreitet zunächst die Behauptung Stades, dass die Vorstellung lediglich der nachexilischen Zeit angehöre und alle Stellen im Deuterononium erst spät eingearbeitet seien. Mit Recht führt er dagegen Jes. 18,7 an, wonach der Gedanke mindestens schon ins achte Jahrhundert gehört. G. will in dem Ausdruck einen Compromiss finden. Auf der einen Seite steht der Prophet Jeremia, der die Unantastbarkeit des Tempels und der mit ihm verbundenen Stadt leugnet, ohne doch ihre Prärogative aufgeben zu wollen und die Beziehung Jahves zu beiden, daher gern durch die Wendung „der Name Gottes ist über sie ausgerufen" bezeichnet, indem er damit ein blosses Besitzverhältnis andeuten will. Auf der andern Seite steht die Volksauffassung, welche sich das Heiligtum im eigentlichen Sinne als Wohnstätte der Gottheit denkt. Die dritte Partei sind die Deuteronomisten, deren Ausdruck ein mittlerer ist. — Es lässt sich aber jetzt beweisen, was Stade freilich noch nicht wissen konnte und Giesebrecht entgangen ist, dass die Vorstellung uralt ist und *mindestens schon im fünfzehnten Jahrhundert* bestand. Sie findet sich bereits in den Tel-Amarna-Briefen und zwar in dem zweiten des Abd-Hiba, Statthalters von *Jerusalem*. Zeile 60 ff. schreibt dieser an den Pharao: Siehe der König *hat gelegt seinen Namen nach Jerusalem* (ša-ka-an šumi-šu i-na u-ru-sa-lim) auf ewig. Deshalb kann er nicht verlassen das Gebiet von Jerusalem. cfr. 3,5f. Siehe, der König, mein Herr, *hat gelegt seinen Namen* auf den Osten und den Westen (ša-ka-an šumi-šu a-na mu-ṣi šam-ši u-ir-bi šam-ši) das ist also genau das deuteronomische שַׁכֵּן שמו! Eine recht heilsame Warnung vor übereilten Schlüssen und Constructionen lediglich aus dem dürftigen sprachlichen Bestand des A. T.'s. Die Erklärung Winkler's[1]), dies bedeute, dass der König (Amenophis IV.) seinen Cultus als Gott in Jerusalem eingeführt habe, scheint mir zu weit zu gehen. Der Ausdruck ist nach oben S. 6. 13. zu verstehen. Der König hat Jerusalem für sein Eigentum erklärt. Es ist aber allerdings wahrscheinlich, dass

---

[1]) Keilinschriften u. A. T.^{3} 194. „Dabei ist für das Wesen der Religion zu beachten, dass „der Name" das Wesen, das *Ich* bedeute, also: der König hat in seiner Gotteigenschaft selbst in Jerusalem seinen Sitz genommen."

noch mehr darin liegt, nämlich der Gegensatz, dass er durch eine feierliche Besitzergreifung (und feierlich ist jede Besitzergreifung) den alten Gott und Herrn der Stadt depossediert und sie durch einen bestimmten Titel (Stadt des Chuenaten) als die seinige proclamiert hat, wie Winckler selbst andeutet, indem er treffend an עיר דוד erinnert. Das Wohnen eines (Gottes)-Namens in Jerusalem haftet also an dieser Stätte schon in vorisraelitischer Zeit, und auch andere Zeichen deuten darauf hin, dass der salomonische Tempel die Erbschaft eines uralten kanaanitischen Centralheiligtums antrat. — Hiermit fallen alle Folgerungen Stades und Giesebrechts dahin. — In der sachlichen Interpretation behält Stade trotz aller Einsprüche recht, wenn auch weder er noch Giesebrecht eine grammatische Erklärung von קרא שם על gegeben haben.

Für die Behauptung, dass der Name Jahves ein Machtmittel sei und das A. T. „durchaus die landläufige Vorstellung (nämlich des N. T.'s! Act. 4,19) teile und göttliche Namen für wirkungskräftige Hilfsmittel halte, führt G. zwar eine Menge Stellen an (ψ 54,38. 20,2. Spr. 18,10. ψ 124,8. 52,11. 33,21. Jes. 50,10. Zeph. 3,12. ψ 44,6. 89,25. 118,10—12 20.8. I. Chr. 14,10. 1 S. 17,45. Mi. 5,3. 4,5. Sach. 10,12 ferner die Wendungen: Gottes Namen heilig halten, fürchten, kennen u. dgl.) aber sie haben alle bereits oben ihre rationelle Erklärung gefunden. Neu ist mir die Deutung des Verbots Lev. 19,14: Einem Tauben sollst du nicht fluchen. Dies soll bedeuten, die Taubheit verhindert den Tauben, den Fluch zu hören und ihn abzuwenden. Darum schadet ihm der Fluch, während er einem Gesunden nichts anhaben kann. „Es ist natürlich (sic) an Averruncationen oder Gebete gedacht, durch die man einen ausgesprochenen Fluch paralysieren kann. Interessant ist bei diesem Gesetz nicht sowohl die Ueberzeugung von der Macht eines ausgesprochenen Fluches als besonders die rein magische Auffassung seiner Wirkung und die officielle Anerkennung dieser Wirkung seitens der theokratischen Führer.“ (!!) Für diese mehr als gewagten Behauptungen fehlt es aber an jedem Beweis. Es ist nicht einzusehen, warum dieses schöne und einleuchtende Gebot der Menschlichkeit, auch wenn es schon im Alten Testament steht, durchaus einen abergläubischen Hintergrund haben und von dem niedrigen Standpunkt seines Urhebers zeugen muss. Der Satz steht inmitten der Gebote, sich heilig zu halten. Heiligung ist unter anderm die Achtung des Nebenmenschen, seines Eigentums, seines Rechtes, seiner Ehre und Menschenwürde unter Zurückhaltung und Unterdrückung selbstsüchtiger und böswilliger Neigungen. Zu diesen gehört auch

die leider sehr häufige rohe Lust an brutalen „Scherzen“ mit Wehrlosen und die Verhöhnung von Eigentümlichkeiten, für die der Träger nichts kann. Der Israelit darf solches nicht thun. Du sollst dich fürchten vor deinem Gotte, ich bin Jhvh! Wenn du auch jenen nicht zu fürchten brauchst, so giebt es doch einen alles hörenden und alles sehenden allmächtigen Hüter aller Menschenrechte, an den du denken sollst. Diese Mahnung findet sich nur noch v. 32 und 25,17. 36, immer bei körperlich hilflosen und wirtschaftlich abhängigen Personen. Voraus geht unserm Satze das Verbot, den Nächsten zu drücken (im Lohn), zu berauben und den Lohn des Arbeiters über Nacht zu behalten. Der Zusatz: „du sollst dich fürchten vor deinem Gotte“ gehört somit zu der ganzen Gruppe v. 11 bis 14. Es folgt die Mahnung, im Gericht kein Ansehen der Person zu kennen. Von Averruncationen o. dgl. nirgends eine Spur. „Auf dieser Anschauung über die Wichtigkeit des gesprochenen Wortes, fährt G. fort, beruht es denn auch, dass die ברכה und קללה im A. T. so stark betont werden. (Als ob das nicht im N. T. mindestens ebenso stark geschieht!) Mit dir sollen sich alle Geschlechter der Erde segnen, das heisst ja zunächst: sie werden sich dein Glück anwünschen. Aber das Glück anwünschen involviert zugleich (sic) den realen Erfolg.“ Das wäre ja wunderschön und ein kinderleichtes Mittel, die ganze Welt glücklich zu machen. Wenn es nur hülfe! Inzwischen fehlt es an jedem Beweis, dass dieser kindliche Glaube des Märchens und vieler Naturvölker von dem biblischen Judentum geteilt und sogar seitens der theokratischen Führer officiell anerkannt worden sei. Denn wenn G. schliesst: das Wort kehrt nicht leer zu demjenigen zurück, der es ausgesprochen hat, sondern es bewirkt, was es ausgesprochen hat, so hat er unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass dies Jes. 55,11 nur von Gottes Wort behauptet wird. Sein Wort ist allerdings zugleich die That, aber auch bei ihm nicht wegen der magischen Wirksamkeit der Vocabel. Wie die israelitische Weisheit über einen unbegründeten Fluch dachte, kann man z. B. aus Prov. 26,2 sehen: er verfliegt und verweht. Er ist Schall und Rauch.

Für den Namen als selbständiges Wesen führt G. Jes. 30,27. und Ex. 23,21 an. An der ersten Stelle: „Gottes Name kommt von ferne“ wäre nichts Auffallendes, auch wenn der Text intact wäre. Dass der Name dahingeht, hinausgeht u. dgl. kommt auch sonst vor (s. o. S. 17), also kann man auch sagen: er kommt von ferne. Das Folgende aber: es glüht sein Zorn, unerträglich ist seine Schwere, seine Lippen sind voll Grimm, seine Zunge ist wie ein fressendes

Feuer u. s. w. wird man doch nicht im Ernst auf den Namen beziehen Das wäre allerdings eine Personificierung, wie sie krasser nicht gedacht werden kann, aber sich auch meines Wissens in keiner Sprache findet, selbst wo der Name noch so selbständig gedacht wird. Entweder ist hierzu nicht שם sondern יהוה Subject, oder שם ist Textverderbnis für שוט oder שד oder שבט o. dgl. — Ueber Ex. 23,21 s. o. S. 21 ff. und ebd. über den „verborgenen“ oder „wunderbaren“ Namen Gen. 32,30 Ri. 13,16. Ueber die angebliche Hypostasierung des Namens in den minäischen Inschriften und babylonischen und phönizischen Eigennamen s. u. im fünften Kapitel bei den Semiten.

So schätzenswert die Arbeit Giesebrechts wegen der eingehenden Discussion biblisch-theologischer Fragen ist, glaube ich doch den Grundgedanken, die Einbeziehung des A. T.'s in den Namensaberglauben, für verfehlt erklären zu müssen. Es soll nicht bestritten werden und ich habe selbst mehrfach darauf aufmerksam gemacht, dass das A. T. häufig Redewendungen mit dem Heidentum gemein hat, aber es muss bewiesen werden, dass der Hebräer dieselben Vorstellungen damit verband. Sie sind entweder das, was ich internationale Phraseologie nennen möchte, allgemein übliche Ausdrucksweise der ganzen antiken Welt, die der Hebräer schon mit seiner Sprache überkam oder überhaupt eine Schranke aller menschlichen Rede wie die Anthropomorphismen. Wenn G. sagt: wir glauben nicht mehr an die Kraft des Namens, an die das alte Israel so fest glaubte, so haben wir erstens gesehen, dass das alte Israel gar nicht daran glaubte und dann befindet er sich in einem grossen Irrtum, wenn er diese Wendung „unserer“ Anschauungen, etwa dem Christentum gutschreibt: sie ist nicht ein Verdienst des Christentums, sondern der Aufklärungsarbeit des Rationalismus, der damit in die Bahnen des A. T. einlenkte. Bis zum achtzehnten Jahrhundert nach Christi Geburt hat auch diese Form des Aberglaubens, der Namenzauber, die ganze christliche Welt beherrscht und ist auch heute noch lange nicht überwunden.

Die ganze Eigentümlichkeit der alttestamentlichen Anschauung vom Namen besteht darin, dass der Name die sinnvolle charakteristische Bezeichnung und nicht blos die gleichgültige Marke oder Nummer einer Person ist. Am vielsagendsten ist natürlich der Name Gottes, das nomen proprium Jhvh. Es sagt, droht, verheisst unendlich viel mehr als z. B. das Wort „der König“ und kann dem Gläubigen darum so sehr viel sein. Aber der Gebrauch von שם ist durchaus rationell und durchsichtig. Im Alten Testament ist noch keine Spur von dem mystischen ὄνομα des Neuen.

II.

Drittes Kapitel.

ὄνομα im Neuen Testament.

Mit dem Neuen Testament betreten wir eine andere Welt. Hier begegnen uns Vorstellungen von dem Namen, die im Alten Testament nicht den geringsten Anhalt haben. Denn Wendungen wie: mit Namen, welcher den Namen hatte, den Namen nennen u. dgl. finden sich in jeder Sprache. Auch Citate[1]) dürfen vorerst ausser Betracht bleiben, obgleich man selbst bei diesen auf Verkennung gefasst sein muss, wie das sechsmal citierte Wort ψ 118,26 lehrt.

Es ist besonders der Name Jesus aber bisweilen auch Gottes, von dem wir ganz eigentümliche Bedeutungen und Beziehungen kennen lernen. Indem wir sämtliche Stellen in vier Rubriken ordnen zu können meinen, wollen wir zunächst lediglich aus dem jeweiligen Zusammenhang den wahrscheinlichsten Sinn exegetisch feststellen oder den bereits festgestellten angeben, hierfür auf die Kommentare besonders den von Meyer verweisend, alle Erklärungsversuche aber, wie dieser Sinn zu Stande gekommen sein könne, vorläufig unterlassen. Auch dass wir auf die Textvarianten namentlich bei den Präpositionen geringes Gewicht legen, wird sich nachträglich rechtfertigen.

I. In einer Anzahl von Fällen ist der Name unstreitig eine reale, magisch wirkende Macht, ein Zaubermittel. Durch die blosse Aussprache des Wortes „Jesus“ kann man Wunder wirken. Hierzu bedarf es weder immer einer besonderen Ermächtigung des Zaubernden

---

[1]) Wie Mt. 12,21 ἐλπίζειν τῷ ὀ. = Jes. 42,2 LXX, Rom. 2,24 βλασφημεῖν τὸ ὀ. (cfr. I Tim. 6,1; Jac. 2,7; Apoc. 13,1,6. 16,9. 17,3) διαγγέλλειν τὸ ὀ. Rom. 9,17 = Ex. 9,16, ψάλλειν τῷ ὀ. 15,9 = ψ 18,50; Hebr. 13,15 ὁμολογεῖν τῷ ὀ. cfr. Hos. 14,3 u. a.

noch ist für ihn oder den Bezauberten eine bestimmte geistige oder seelische Disposition erforderlich. Ja die Wunder werden mit Hilfe des Namens bisweilen ohne Wissen und selbst wider Willen des Genannten vollbracht, so dass also der Name ein nur durch sich selbst wirkendes, rein mechanisch und äusserlich, also magisch, practikables Instrument ist.

So werden mit dem Namen Jesu Dämonen ausgetrieben (δαιμόνια ἐκβάλλειν). Mt 7,22. Jesus eifert gegen die Lügenpropheten, die nicht nach ihren Reden sondern nach ihren schlechten Thaten beurteilt und gerichtet werden sollen und sich daher einst vergeblich auf ihn berufen werden. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut. Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr, haben wir nicht mit deinem Namen geweissagt (οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν) und haben wir nicht mittelst deines Namens Dämonen ausgetrieben (καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν) und haben wir nicht mittelst deines Namens viele Kraftwirkungen geübt (καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;)? Und alsdann werde ich ihnen erklären: ich habe euch nie gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter!" Also diese Lügenpropheten haben „mit" dem Namen Jesus Wunder vollbracht, sie berufen sich Jesus selbst gegenüber darauf und dieser verwirft zwar die Wunderthäter aber die Thatsächlichkeit der Wunder bestreitet er nicht. Auch ist ihre Verwerfung nicht etwa erst die Folge ihres späteren schlechten Lebenswandels, sondern Jesus sagt ausdrücklich: ich habe euch nie gekannt. Auch damals, als sie ihre Wunder thaten, hatte er keine Gemeinschaft mit ihnen, aber sie hatten den „Namen", also konnten sie zaubern, dagegen ist auch Jesus machtlos, so gross sein Unwille gegen sie ist[1]).

Mc. 9,38. Luc. 9,49. Johannes spricht zu Jesus: Meister, wir haben einen gesehen, der in deinem Namen Dämonen austrieb (ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια) und wir wehrten ihm, da er nicht mit uns geht. Jesus aber sprach: wehret ihm nicht (Mc.: denn es wird

---

[1]) Weiss (ad. l.) „kraft seines Namens, weil dies voraussetzt, dass sie dabei Jesus als den Messias bekannten in dem Bewusstsein, durch ihn allein zu solchem Thun befähigt zu sein." Aber warum wollte dann Jesus nichts von ihnen wissen? Gerade das ist ja seine Anklage, dass sie seinen Namen gebrauchten und dennoch falsche Lehren verbreiteten. Der Name war ihnen eben nur ein wunderkräftiges Instrument, dessen Wirkung durch ihre schlechte Gesinnung nicht gehemmt wurde.

niemand eine Kraftwirkung in meinem Namen vollbringen, (ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) und so leicht übel wider mich reden). Denn wer nicht wider uns ist, ist für uns[1]). Also jener Zauberer, der mit dem Namen Jesus Dämonen austrieb, hatte gar keine Beziehung zu Jesus, dennoch hat sein Namenzauber Erfolg und weder die Jünger noch Jesus wollen oder können es bestreiten. Wohl möchten die Jünger ihm wehren, aber wir sehen nicht, was sie anders dagegen thun können als ihn mit Schelten zur Rede stellen. Jesus kann sie nur damit beruhigen, dass die scheue Ehrfurcht, mit der der Zauberer den Namen „Jesus" in Ausübung seines Handwerkes auszusprechen genötigt und gewohnt ist, es doch wohl unwahrscheinlich mache, dass er diesen Namen etwa ausseramtlich verächtlich behandeln und Jesus schmähen werde. Er hat vielmehr das Vertrauen, dass er sich schliesslich zu ihm bekennen werde. ὄνομα ist also auch hier rein instrumental unbeschadet der Präpositionen ἐν und ἐπί und ihres Wechsels, der nur, sei es die Unsicherheit und das Unbehagen der Verfasser über diesen instrumentalen Gebrauch, sei es der Schreiber angesichts der Belege für das eine wie das andere, verrät. Auch mochte dazu der, wie es scheint, überlieferte Zusammenhang, in dem der Bericht sich zeigt, beitragen. Denn bei Mc. und Luc. gehen voraus, bei Mc. folgen auch noch Sätze, in welchen ὄνομα in einem andern Sinne gebraucht wird. Offenbar hat das Stichwort ὄνομα ganz verschiedenartige Sätze zusammengebracht und die Konstruktionen assimiliert. Mt. 10,40 ff. beschränkt sich auf das Gleichartige und Lucas, das Heterogene fühlend, lässt wenigstens den letzten Satz fort[2]).

ὄνομα allein, ohne Genetiv ist daher bisweilen synonym mit δύναμις. Act. 4,7: ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς; fragen die Richter im Sinne des Volksmeinung. Eph. 1,21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Hebr. 1,4: τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ 'αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα Philp. 2,9: ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Die Mitteilung eines neuen Namens kann daher die Belehnung mit einer neuen Machtbefugnis bedeuten, die um

[1]) Luc. 9,49 schwanken die Handschriften zwischen ἐπί und ἐν. Weiss zieht letzteres vor und sieht in ἐπί eine Konformierung mit v. 48.

[2]) Deutlich erkennt man hieran mündliche Tradierung von λόγια, ganz ähnlich der talmudischen.

so ausschliesslicher ist, je geheimer der Name bleibt. Apc. 2,17: Dem Sieger werde ich geben ... einen weissen Stein und auf dem Stein einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt als der Empfänger, cfr. 17,5. 19,12, (16. 14,11).

In der Regel jedoch kann der Name nur wirken kraft verliehener Vollmacht und des Glaubens des Bevollmächtigten an die Wirkung. Dafür ist besonders charakteristisch die Erzählung Act. 19,14. Etliche herumziehende jüdische Beschwörer (ἐξορκισταὶ) wollen dem wunderwirkenden Paulus Konkurrenz machen und es gleichfalls bei Besessenen mit dem Namen Jesus versuchen (ἐπεχείρησαν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου [1]). Wir erfahren dabei auch die technische Formel einer Beschwörung: ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ιησοῦν; der Zusatz ὃν Παῦλος κηρύσσει [2]) soll sowohl das Χριστόν des Paulus ersetzen, wofür ihnen das Verständnis fehlt, als auch alle etwa sonst noch nötigen Attribute und Titel, wie sie möglicher Weise der Predigt des Paulus zu Grunde liegen, die aber dem Zauberer unbekannt sind. Denn der blosse Name ist für die Zauberformel nicht solenn genug. — Aber der böse Geist antwortet ihnen: den Jesus kenne ich und von Paulus weiss ich, ihr aber, wer seid ihr? Und der Besessene springt auf sie zu, überwältigt sie und richtet sie übel zu. Hier also verlangt der Geist erst eine Legitimation. Der Name wirkt nur im Munde eines wie Paulus Bevollmächtigten. Die Epheser aber haben nunmehr noch grösseren Respekt vor dem Namen (v. 17), mit dem nicht so leicht umzugehen ist.

Erbeten wird Vollmacht Act. 4,30. Die junge Gemeinde der Jesusgläubigen, denen Petrus und Johannes erzählt haben, was ihnen mit der Heilung des Gelähmten begegnet ist, bittet Gott, er möchte bewirken, dass die Apostel mit Selbstgewissheit sein Wort reden können „indem du deine Hand ausstreckst zur Heilung, und Zeichen und Wunder geschehen durch den heiligen Namen deines Sohnes Jesus (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου 'Ιησοῦ).“ Also die Wunder thut zwar Gott, aber sie bitten, dass er sie auf die Aussprache und vermittelst des Namens Jesus, der ja sein Sohn sei, eintreten lasse. Der Name löst das Wunder aus. So kreuzt sich hier der

---

[1]) Ein secundärer Text (D syr pmg) lautet: ἤρξαντο ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα λέγοντες

[2]) Der secundäre Text derselben codd. παραγγέλλομέν σοι ἐν ὀνόματί Ιησοῦ ὃν Π. κ. ἐξελθεῖν.

Glaube an die Kraft des Gebetes und des Zauberwortes, Religion und Magie [1]).

Luc 10,17 kehren die Siebzig zurück und berichten freudig: κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου. Sie freuen sich, bis zu welchem von ihnen nicht erwarteten Grade die verliehene Vollmacht wirkt. Jesus aber antwortet ihnen: „freut euch nicht darüber, dass die Geister euch unterthan sind, sondern freut euch, dass eure Namen im Himmel eingeschrieben sind.“ Die mechanische Wirkung des ausgesprochenen Namens wird nicht bestritten, ja Jesus ist sogar des Sturzes Satans und der Obmacht seiner Jünger über alle bösen Geister vermittelst seines Namens gewiss, aber sie sollen die Wirkung auf Gott zurückführen und sich des Beweises freuen, dass er ihnen willfährt. Wer einen Dämon beschwört, ruft das himmlische Amt an, in dem alle Drähte zusammenlaufen und bittet um Herstellung der Verbindung zwischen ihm und dem Dämon. Freut euch, dass ihr droben so angeschrieben seid, dass auf euren Anruf die Verbindung erfolgt.

Act. 16,18 Paulus: ich befehle dir im Namen Jesus, des Christus (παραγγέλλω σοὶ ἐν ὀνόματι), von ihr auszugehen. Den Gläubigen wird Mc. 16,17 verheissen, sie werden ἐν τῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐκβάλλειν. Denn wenn zwar der Name bisweilen auch bei Ungläubigen wirkt, so wirkt er doch nur bei den Gläubigen sicher und dann eben kraft ihres Glaubens. Dafür ist lehrreich Act. 3,6. Petrus und Johannes, im Begriff in den Tempel zu treten, werden an der Thür von einem lahmen Bettler um ein Almosen angesprochen. Da sagt Petrus zu ihm: Silber und Gold habe ich nicht zum Vermögen. Was ich aber habe, will ich dir geben: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει. „Im Namen Jesus, des Christs, des Nazaräers — geh umher!“ Und siehe das Wunder geschieht. Als nun das Volk darüber staunt, belehrt es Petrus in einer Rede, in der er offenbar eine authentische Erklärung der Wunderwirkung des Namens geben will: der Gott eurer Väter hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und verleugnet habt vor Pilatus, der ihn freilassen wollte. Ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet und euch einen Mörder freigebeten, den Anführer des Lebens aber habt ihr getötet, den indessen Gott von den Toten erweckt hat, wessen wir Zeuge sind.

---

[1]) Nach einigen Kritikern s. Wendt z. St. ist v. 30 ganz oder teilweise redaktioneller Zusatz.

καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί ἡ πίστις δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὁλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν, (v. 16) „und auf den Glauben an seinen Namen hat diesen hier der Name desselben stark gemacht und der Glaube vermittelst desselben (Namens) gab ihm Gesundheit." Man fühlt deutlich das Bestreben, eine Definition und Sacherklärung zu geben. Der Name wirkt Wunder kraft des Glaubens an den Namen. Das Wunder geschieht durch ὄνομα + πίστις d. h. durch πίστις δι' ὀνόματος und ὄνομα ἐπὶ πίστει. Der Inhalt des Glaubens aber ist (wenn wir die Antwort vor dem hohen Rat 4,8 ff. hinzunehmen): 1) dass Jesus der von Gott vorherverheissene (Dt. 18,15) Prophet und Messias ist, 3,25. 2) dass Gott ihn, der unter Pontius Pilatus auf Andrängen der Juden gekreuzigt worden ist, von den Toten erweckt hat, 4,10. 3) dass in ihm Heil und Leben ist und 4) dass Israel dies anzuerkennen habe durch Busse und Reue ob seiner Kreuzigung. — Damit vollzieht sich der Uebergang zur zweiten Klasse.

II. Weitaus am häufigsten bedeutet ὄνομα (τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ), der Name (unseres Herrn Jesus, des Christus): die Messiasqualität und Gottessohnschaft Jesus, ferner der Glaube daran und sein Bekenntnis.

λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι (τοῦ 'Ιησοῦ) Act. 4,17. 5,40. διδάσκειν Act. 4,18. 5,28. In jener soeben angeführten Erzählung werden Petrus und Johannes von dem hohen Rate verwarnt, nichts mehr „auf" diesen Namen zu irgend jemand zu reden. Und sie riefen sie und befahlen ihnen, durchaus nichts verlauten zu lassen noch zu lehren auf den Namen Jesus. Darauf beruft sich weiterhin der Hohepriester, und mit dieser Warnung werden sie entlassen. Zwar sind dies Worte von Ungläubigen, aber gesprochen im Sinne des Gläubigen; dem Volke thut der blosse Name Wunder, aber die Apostel haben den Volksglauben vertieft, indem sie den Namen mit Glauben erfüllten und es nun ein glaubensvoller Name ist, den sie predigen und handhaben. Seine magische Natur verleugnet freilich der Name auch so nicht, denn wenn auch jetzt das ausführende Subject bewusst und gläubig sein muss, so bleibt der Name ein reales Instrument, mit dem ein Kranker gesund gemacht wird. Mit dem alttestamentlichen prophetischen דבר בשם hat dies nichts zu thun. Auf die alten Propheten Israels bezieht sich Jac. 5,10 οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου obgleich v. 14 ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου es zweifelhaft lässt, ob der Verfasser noch das richtige Verständniss von בשם י' gehabt hat.

παρρησιάζειν. Um Paulus bei den Aposteln zu beglaubigen, erzählt ihnen Barnabas (Act. 9,27f.) πῶς ἐν Δαμάσκῳ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ — παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. Diese[1]) παρρησία hat darin bestanden, dass er (v. 20ff.) in den Synagogen von Damascus εκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . . συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριςτός, also in der Verkündigung, dass Jesus der Sohn Gottes und der Messias sei.

εὐαγγελίζεσθαι. Die Leute in Samaria, die bisher dem Zauberer Simon angehangen hatten, glauben jetzt der Predigt des Philippus ᾽υαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act. 8,12.), der Botschaft vom Gottesreich und dem Namen d. i. der Messiaswürde Jesus als des Christus. Kraft dieses Namens hat er vermutlich die Wunder gewirkt, durch die er das Volk auf seine Seite bringt und es liegt nahe, dass der Zauber Simons (μαγεύων), durch den er die Menge in Samaria bethört hatte, gleichfalls Namenzauber war, wobei er freilich für das Erfordernis und den Inhalt des Glaubens ebensowenig Verständnis gehabt haben wird wie für den Sinn der apostolischen Handauflegung.

παρακαλεῖν. 1 Cor. 1,10 παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ich ermahne euch, Brüder, durch den Namen d. h. dadurch, dass ich euch erinnere, was der Name uns allen besagt, appellierend an unsern gemeinsamen Glauben und das in diesem von uns verehrten Namen liegende Bekenntnis ausschliesslicher Zugehörigkeit zu Jesus, dem Christus, unserm Herrn, — dass keine Spaltungen unter euch aufkommen. Es hatten nämlich in der Gemeinde Korinth die einen gesagt: ich bin des Paulus, die andern ich des Apollos, ich des Kephas, ich des Christus. Somit hatte jeder seine Glaubenszugehörigkeit durch einen andern Namen bezeichnet. Darum ermahnt sie Paulus zur Einigkeit mit Berufung auf den allen gemeinsamen Namen d. i. Glauben.

εὐχαριστεῖν. Eph. 5,20 εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί. Danken im Namen = in der geistigen Gemeinschaft mit Jesus und dem Glauben an ihn, bekundet durch einen solchen Gebrauch des Namens beim Gebet, dass dadurch Jesus als der Vermittler der Gaben von Gott an den Beter ausdrücklich mit Namen genannt wird. vgl. Col. 3,17 „und was ihr nur immer thut in Wort oder Werk (eine Erweiterung aller vorher genannten Ermahnungen, wozu auch das Dankgebet gehört)

---

[1]) Kynische

πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ, im Namen des Herrn Jesus, dankend Gott dem Vater durch ihn."

αἰτεῖν ἐν ὀνόματι (Ἰησοῦ) ausschliesslich johanneisch: 14,13f. „was ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich thun, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde. Wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, so werde ich es thun." Auch hier ist Name = Anrufung (Gottes) mit Nennung Jesus als Gottessohnes und Vermittlers, in der Ueberzeugung, dass er der mit aller Vollmacht versehene Sohn und Stellvertreter Gottes, des Vaters, ist. Dieser Gedanke kann weiter nicht mehr getrieben werden als hier geschieht, wo Vater und Sohn, Gott und Jesus, geradezu Eines sind. „Wie kannst du sagen: zeige mir den Vater? Glaubst du nicht, dass ich in dem Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, die ich spreche, rede ich nicht von mir aus. Der Vater, der in mir wohnt, thut seine Werke . . . Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, der wird gleichfalls Werke vollbringen wie ich sie vollbringe, ja grössere als diese; denn ich gehe zum Vater und was ihr in meinem Namen u. s. w." Hier haben wir also die ganze Lehre beisammen. Jesus ist (wie er meint) der Sohn Gottes. In diesem Selbstbewusstsein hält er sich für ausgestattet von Gott mit der Vollmacht, das zu thun, was er thut. Seine Thaten und Reden sind Gottes Thaten und Reden. Und wer nun wiederum dasselbe von Jesus glaubt, der wird durch diesen Glauben seinerseits Stellvertreter Jesus, ausgerüstet mit der gleichen Kraft. Ja er wird noch grösseres vollbringen als Jesus bisher zu vollbringen für notwendig oder gut befand. Denn Jesus wird jetzt zum Vater eingehen und erwirken, dass das, was die Gläubigen bitten, geschehe, mit der Motivirung, dass ja dadurch er, der Vater, verherrlicht werde. Dazu aber muss euer Gebet ἐν ὀνόματί μου geschehen, es muss ein Eingehen in die Gemeinschaft mit mir sein, vollzogen durch gläubige Anrufung meines Namens. So hoch das Erfordernis des Glaubens dies Gebet über den magischen Namenzauber erhebt, in der Bedingung, dass der Name genannt werden muss und dass, wenn der Glaube da ist, doch der Name der Zauberschlüssel ist, der die Schätze der Gnade aufschliesst, macht sich doch wieder die magische Kraft des Wortes Jesus geltend. — Diese Erklärung der vielventilierten für die christliche Lehre vom Gebet so wichtigen Stelle: ἐν ὀνόματι „in gläubiger Anrufung", wobei man Anrufung weniger als Anbetung denn wörtlich als Anruf fassen möge, ist meines Erachtens die allein singemässe, wobei wie immer in diesem Kapitel die Kongruenz des

sprachlichen Ausdrucks, also namentlich der Präposition ἐν vorläufig dahingestellt bleibt (andere Auffassungen s. in den Kommentaren) cfr. 15,16. 16,23. ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματι μου. Obgleich hier ἐν τῷ ὀ. zu „geben" gezogen ist, gehört es dem Sinne nach zu „bitten" v. 24. ᾐτήσατε ἐν τῷ ὀνόματί μου 26 id.

πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Joh. 1,12. 2,23. 3,18; 1 Joh. 5,13. πίστις ὑπὲρ τοῦ ὀ. πιστεύειν τῷ ὀ.

κρατεῖν τὸ ὀ. Ap. 2,13 festhalten an.

In diesem Namen d. h. in dem Glauben, dass Jesus der Messias und Gottes Sohn ist, hat man Leben ζωὴν ἔχειν ἐν Joh. 20,31, wird man seiner Sünden ledig ἄφεσιν λαμβάνειν διὰ τοῦ ὀ. Act. 10,43, διὰ τὸ 1 Joh. 2,12 und wird gerechtfertigt δικαιοῦσθαι ἐν 1 Cor. 6,10; in ihm verherrlicht Gott, wer als Christ d. h. Jesus Namen tragend und bekennend leidet, δοξάζω ἐν 1 Petr. 4,16.

Diesen Glauben nun, dass Jesus, der Sohn des jüdischen Zimmermannes und seiner Frau Maria aus Nazareth, der Sohn Gottes und der Gekreuzigte der Messias sei, auferweckt von den Toten, Busse fordernd und Sünden vergebend, bringen die Ungläubigen nicht zustande. Er ist ihnen Thorheit und Anstoss und somit ist ihnen auch der Name Jesus fremd, zuwider und verhasst, und desgleichen wer diesen Namen bekennt, predigt und verbreitet. Daher haben die Gläubigen vieles zu erleiden für den Namen, um seinetwillen d. h. also für Bekenntniss und Predigt von Jesus, dem Messias. Da ὄνομα überall dieselbe im Vorhergehenden ausführlich dargelegte Bedeutung hat, so wird nunmehr eine blosse Aufzählung genügen.

ἐξέρχεσθαι ὑπὲρ τοῦ III Joh. 7.
ποιεῖν τι διὰ τὸ ὀ. Joh. 15,21.
πολλὰ ἐναντία πράττειν πρὸς τὸ Act. 26,9.
(δέχεσθαι ἐπὶ τῷ Mt. 18,5, Mc. 9,37. Luc. 9,48.)
μισεῖσθαι διὰ τὸ Mt. 10,22. 24,9 Mt. 13,13. Luc. 21,17.
βαστάζειν τὸ Act. 9,15. διὰ τὸ Ap. 2,3.
πάσχειν ὑπὲρ τοῦ Act. 9,16.
ἀτιμᾶν ὑπὲρ τοῦ Act. 5,41.
ὀνειδίζειν ἐν 1 Petr. 4,14.
βλασφημεῖν τὸ ὀ. τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς Jac. 2,7.
ἀρνᾶν τὸ ὀ. Ap. 3,8.
χεῖρας ἐπιβάλλειν, διώκειν, παραδιδόναι, ἀπάγειν ἕνεκεν τοῦ Luc. 21,12.
ἀφιέναι (etwas aufgeben) ἕνεκεν τοῦ Mt. 19,29.
ψυχὴν παραδιδόναι ὑπὲρ τοῦ Act. 15,26.
ἀποθνήσκειν ὑπὲρ Act. 21,13.
Auch ἀλείφειν ἐν Jac. 5,14. gehört wohl hierher.

Es sei nur noch, falls dies nötig ist, hervorgehoben, dass in allen diesen Fällen eine ausdrückliche Nennung des Wortes „Jesus“ sei es in Anrufung und Gebet sei es in Predigt und Bekenntnis entweder direct zu fordern ist oder als Voraussetzung und Vorstadium der Handlung angenommen werden muss. Aber während bei den Verben der ersten Kategorien es die blosse Nennung war, die die Handlung bewirkte, ist es hier der inhaltvolle Glaube, mit dem der Name genannt wird, so sehr, dass die Nennung als ein zwar erforderlicher aber minder bedeutsamer Umstand zurücktritt.

III. So nahe sich demnach die ersten beiden Klassen berühren, ja aus derselben Wurzel entspringen, so selbständig steht eine dritte Kategorie von Stellen da, in denen ὄνομα nichts anderes bedeuten kann als Stellvertretung. So vor allem in dem sechsmal citirten Psalmenwort 118,26, von dem wir ausgegangen sind. Es lautet als Begrüssung Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem:

Mt. 21,9. ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ[1])
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις

Mc. 11,9. ὡσαννά εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ
ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις

Luc. 19,38. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος[2]) βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις

Joh. 12,13. ὡσαννά
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου
καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

Und in Reden Jesus Mt. 23,29, Luc. 13,35 (mit geringen Abweichungen):

οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

An keiner der vier ersten Stellen ist der Vers richtig citiert und ihr Schwanken lehrt, dass das Missverständnis bereits eine beträchtliche Geschichte hat. Die Zusätze bringen den Gedanken des nunmehr eintretenden Messiasreiches, Mt. und Luc. überdies die Freude darüber in den Höhen hinein und begrüssen in Jesus den Messias-König. Die Behandlung dieses Verses ist eines der zahl-

[1]) Die Lesart der Διδαχή 10,6 ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ kann unmöglich richtig sein.

[2]) ὁ ἐρχόμενος fehlt in einigen Handschriften, wie alle Parallelen zeigen, ohne Recht, wenigstens kann dies nicht mehr als eine Aenderung des Lucas allein sein.

reichen Beispiele für den Grad des Verständnisses des Alten Testaments im Neuen. Indessen sei der Sinn des originalen הבא בשם יי' welcher auch immer, jedenfalls ist auch im Griechischen ἐν ὀνόματι κυρίου zu ὁ ἐρχόμενος zu ziehen, da es im Griechischen ebenso unangemessen wie im Hebräischen ist, zu jemand zu sagen: „ich segne dich mit Nennung des Wortes Gott“ anstatt: „Gott segne dich“. Da nun niemand Griechisches ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀ. κ. so wie das hebräische הבא בשם יי' verstehen kann, zumal weder das אנא יי' הושיעה נא noch überhaupt eine Rede Jesus vorangegangen ist, so kann ἐν ὀ. hier nur heissen: im Auftrage, in Vollmacht, in Stellvertretung, und es fragt sich, ob nicht das Reich und der König Israels dem Streben zu verdanken sind, den Ausdruck zu begründen und zu kommentieren. Die traditionelle Auffassung der Stelle ist daher unzweifelhaft richtig. Ebenso deutlich Joh 5,43 ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου καὶ οὐ λαμβάνετέ με ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ ἐκεῖνον λήμψεσθε 14,26 ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ. πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, also Stellvertretung Jesus. Ganz klar Joh. 10,25 τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου.

In diesen Stellen ist die Bedeutung: in Stellvertretung, so sicher wie nur irgend etwas sein kann. Man sieht, es sind lauter johanneische, aus dem Evangelium, dem die Einwohnung des Sohnes in dem Vater, ihre Einheit und die Vertretung des einen durch den andern so geläufig ist. So ist auch die Umbildung des Psalmverses zur Begrüssung des Gott vertretenden Königs in diesem Evangelium am klarsten und in ihm oder doch in seiner Quelle am ursprünglichsten.

Andere Stellen haben zwar denselben Anschein, sind aber schwerlich für diese Klasse in Anspruch zu nehmen Joh 17,11f. Heiliger Vater, bewahre sie ἐν τῷ ὀνόματί σου, ᾧ δέδωκάς μοι, damit sie Eins seien wie wir, denn da ich mit ihnen war, bewahrte ich sie ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι. Lässt sich für den zweiten Satz die Bedeutung: in Stellvertretung allenfalls ertragen, so verbietet sie sich für den ersten ohne weiteres. ὄνομα ist hier = δύναμις. II Thess 3,6: Wir befehlen euch aber, ihr Brüder, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ Χριστοῦ. Stellvertretung hätte wohl näher begründet werden müssen; man wird daher in diesem Falle ὄνομα = gläubige Anrufung des Namens, setzen. Bemerkenswert ist die Stelle I Cor 5,4, insofern in der Weitläufigkeit des Ausdrucks das Gefühl von der Eigenartigkeit der Phrase und das Bedürfnis sie zu rechtfertigen nicht zu verkennen ist. In der Gemeinde von

Korinth hatte jemand das Verbrechen begangen, das Weib seines Vaters zur Frau zu nehmen, ohne dass er von seinen Mitchristen gebührend verurteilt worden wäre. Darauf schreibt Paulus an sie: „ich nun wenigstens habe, als wäre ich gegenwärtig, über den Thäter bereits geurteilt, im Namen (ἐν ὀνόματι) unseres Herrn Jesus, indem ihr und mein Geist zusammentratet mit (σύν) der Kraft unseres Herrn Jesus“. Demnach ist ὄνομα die fernwirkende, Vereinigung stiftende, Anrufung Jesus (oder Berufung auf ihn) im Glauben, der durch die δύναμις Jesus stellvertretende Vollmacht giebt. Hier scheinen Anrufung und Stellvertretung konfundiert zu sein.

Endlich Mt 24,5. Mc 13,6. Luc 21,8 πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες, ἐγώ εἰμι (Mt. + ὁ Χριστός) kann gleichfalls Raum für ὄνομα = Stellvertretung in Anspruch genommen werden. Denn insoweit man hier von Vollmacht, nämlich usurpierter, vorgeblicher, reden könnte, liegt dieser Begriff nicht in ὄνομα sondern in ἐπί und ὄ. hat hier keine andere Bedeutung als im Hebräischen und auch im sonstigen Griechisch.

Demnach reducieren sich die Beispiele für ὄνομα = Stellvertretung auf das sechsmalige ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀ. κυρίου sowie Joh 5,43. 10,25. und etwa noch I Cor 5,4.

Eine innere Verwandtschaft mit ὄνομα I und II besteht nicht. Denn das diesen gemeinschaftliche Moment, die Aussprache des Wortes, fehlt hier, wenn es nicht sogar ausgeschlossen ist. Die Vermengung in I Cor 5,4, die den Anschein erwecken könnte, als sei diese Stelle die Brücke von II zu III, ist durch die besondere Situation veranlasst, indem dort die Handlung (urteilen) derart ist, dass sie die Namensanrufung Jesus nicht ausschliesst.

IV. Endlich bedeutet ὄνομα die durch den Namen bezeichnete Rubrik, in die etwas gehört, unter die es gebracht werden soll. Die Intention, diese Beziehung herzustellen, wird zumeist durch ein die Richtung der beabsichtigten oder erfolgenden Handlung angebendes εἰς ausgedrückt.

Mt 10,41f. Wer einen Propheten aufnimmt εἰς τὸ ὄνομα προφήτου, wird eines Propheten Lohn erhalten und wer einen Gerechten aufnimmt εἰς ὄνομα δικαίου, wird eines Gerechten Lohn empfangen. Dies kann nur bedeuten: wer einen Propheten oder Gerechten aufnimmt in dem vollen Bewusstsein, dass es ein Prophet oder Gerechter ist, den er aufnimmt, und es in der Absicht thut, ihm als Propheten oder Gerechten genugzuthun, in ihnen den Propheten und Gerechten anzuerkennen; also kurz: Wer einen Propheten als Propheten auf-

nimmt; wörtlich: wer ihn hinein (εἰς) versetzt in die Rubrik (ὄνομα) „Prophet". Mit diesen beiden Sätzen ist ein dritter verbunden, in welchem diese Bedeutung von ὄνομα nicht so scharf hervortritt. „Und wer einem von diesen Kleinen einen Trunk Wasser reicht εἰς ὄνομα μαθητοῦ — wahrlich, ich sage euch, er soll seines Lohnes nicht verlustig gehen." Was hier die „Kleinen" sollen, ist nicht einzusehen. Denn wie könnten diese bereits als Schüler Jesus angesehen und behandelt werden? Auch ist ein Becher kühlen Wassers keine besonders markante Bethätigung der Barmherzigkeit gegen verlassene Kinder. Der Zusammenhang verlangt durchaus, an die Schüler, die zwölf Apostel, zu denken. „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat, (und nicht umsonst, denn) wer einen Propheten als Propheten, einen Gerechten als Gerechten aufnimmt, erhält den entsprechenden Lohn. So wird, wer einen meiner Schüler aufnimmt, nicht ohne Lohn bleiben." Wahrscheinlich hiess es ursprünglich: einen der geringsten meiner Schüler (oder Brüder 25,40). Mc 9,41 heisst es in der That: Wer euch zu trinken giebt. Offenbar sind die „Kleinen" durch die Erinnerung an den (Mt 18,5), Mc 9,36f und Luc 9,47 erzählten Vorfall substituiert. „Und Jesus nahm ein Kind, stellte es in ihre Mitte und indem er es umarmte, sprach er zu ihnen: Wer eines von diesen Kindern auf meinen Namen ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat." Indem von diesem Vorgang in der Quelle von Matth 10,41 nur noch eine schwache Reminiszenz vorhanden ist, steht ihre Ueberlieferung in diesem Punkte inhaltlich den andern an Ursprünglichkeit nach. Aber andererseits scheinen diese von ihrer Form weiter abzustehen, indem sie die Beispiele des Propheten und Gerechten fallen lassen, weil ihnen diese Anwendung von εἰς ὄνομα nicht mehr vertraut war[1]). Daher ändern sie mehrfach in ἐπὶ, wo jüdische Sprachempfindung dasselbe εἰς gesetzt hätte, weil der gleiche Gebrauch von ὄνομα vorliegt. Denn an jenen drei Stellen Mt 18,5. Mc 9,37. Luc 9,48. ist auch ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου zu erklären: mit der Intention, in die durch meinen Namen ausgedrückte Beziehung zu bringen. ὄνομα ist auch hier: Rubrik, Kategorie, Liste, in die durch eine Handlung etwas eingereiht wird. Mc 9,41 der

[1]) Aehnlich hält auch Holtzmann die Verbindung Mc 9,37 und v. 38. 39 für eine rein lexicalische cfr. Weiss zu Mc 9,39 Anm.

wie wir eben sahen, sich hierbei nicht ganz sicher fühlt, umschreibt es: ἐν ὀνόματι [1]), ὅτι Χριστοῦ ἐστε.

Mt 18,20. Wo zwei oder drei versammelt sind εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, da bin ich in ihrer Mitte d. h. indem die Absicht ihrer Versammlung auf mich geht, indem ihre Gedanken sich unter das Kapitel Jesus ordnen.

Hierher gehört denn auch ohne Zweifel das wichtige taufen εἰς τὸ ὄνομα. Es bedeutet: taufen mit der Abzweckung (εἰς), dadurch in die durch den Namen (Act 18,16. 19,5 des Herrn Jesus — Mt 28,19 des Vaters des Sohnes und des heiligen Geistes — 1 Cor 1,13 des Paulus — ibid. v. 15 den meinigen) angezeigte Klasse von Beziehungen zu versetzen. Ueber das Wesen dieser Beziehungen kann man nicht im Unklaren sein. Der Getaufte wird Jesus zugehörig, sein Eigentum, Schuldner und Klient.

Das zweimalige Taufen ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ Act 2,38 [2]). 10.48 kann keinen anderen Sinn haben. An der ersten Stelle kann εἰς durch die weitere Zweckbestimmung εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν verdrängt sein und an beiden wird das sonst geläufige ἐν oder ἐπὶ τῷ ὀ. mitgewirkt haben.

Zu diesen Stellen wird man auch Luc 24,47 stellen κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Die Busse zur Sündenvergebung soll verkündet werden auf Grund von Glaubensansichten und Verheissungen, die der Name Jesus anzeigt. Jedoch kommt in dieser Stelle ὄνομα wieder der Bedeutung Messiasqualität und Glaube daran nahe.

Endlich ἔθνος λαμβάνειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ Act 5,14 und ἀγάπην ἐνδείκνυσθαι εἰς τὸ ὄνομα (τοῦ θεοῦ) Hebr 6,10 könnten auch alttestamentlich sein. — —

Wir haben also im N. T. Gebrauchsarten von ὄνομα gefunden, die keinesfalls aus der Vorstellungswelt des A. T. und dem hebr. שם geflossen sein können. Niemals ist im A. T. der Name ein Zaubermittel, welche Vorstellung in der ersten Kategorie dominiert und auch der zweiten zu Grunde liegt, niemals bedeutet שם im A. T. etwas wie Stellvertretung und auch die Bedeutung Rubrik, Kategorie ist aus keiner Stelle zu belegen. Woher stammen also diese Vorstellungen? Und wie erklärt sich der sprachliche Ausdruck, den sie im N. T. in Formeln wie ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀ., εἰς (τὸ) ὄνομα gefunden haben? Dies sind die beiden Fragen, die Beantwortung erheischen und so wird die weitere Untersuchung nothwendig eine religionsgeschichtliche und eine sprachgeschichtliche sein müssen.

---

[1]) Viele Handschriften μου, was entweder überflüssig ist oder das folgende überflüssig macht.

[2]) Viele Kritiker ziehen an dieser Stelle die Lesart ἐπὶ τῷ ὀ. vor.

III.

Viertes Kapitel.

Die Apokryphen.

Wenn wir festgestellt haben, dass die Rolle, die der Name im N. T. spielt, nicht aus dem Alten entnommen sein kann, dann hülfe es nichts zu behaupten, es liege nur an dem geringen Umfang der auf uns gekommenen alttestamentlichen Literatur, dass uns Beispiele dafür fehlen, jener Gebrauch aber sei nichtsdestoweniger althebräisch gewesen und habe etwa dem Volksglauben angehört, der im N. T. wieder zum Vorschein komme. Denn was nicht in der erhaltenen Literatur zum Ausdruck gekommen ist, vermögen wir auch nicht als israelitisch nachzuweisen. Indessen lässt sich wenigstens aus einer Stelle zeigen, was ja von vornherein anzunehmen ist, dass der Namenzauber dem israelitischen Alterthum als heidnische Vorstellung bekannt war. 2 K 5,11 spricht der syrische Feldherr Na'man, dem die Weisung Elisa's sieben Mal im Jordan unterzutauchen, um des Aussatzes ledig zu werden, zu gering dünkt: „Ich dachte, er wird persönlich herauskommen, sich hinstellen, den Namen Jhvhs, seines Gottes, anrufen, seine Hand über der Stelle bewegen und der Aussatz wird verschwinden.“ Hier ist „den Namen Jhvhs anrufen“ wohl nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Gebetes, sondern von einer heidnischen Auffassung aus in dem eines Aussprechens mit magischer Wirkung gemeint. Aber es ist, wie gesagt, ein Heide, der so spricht. Wenn indessen in Verbindung hiermit und andern Erscheinungen, die wir bald kennen lernen werden, das argumentum e silentio zulässig ist, dann darf behauptet werden, dass das Alte Testament zwar von dem Namenzauber gewusst hat aber nichts hat wissen wollen und ihn ebenso streng wie alle anderen Arten Zauberei des damaligen Kulturkreises aus der Religion Israels hat verbannen wollen. Es ist nämlich gegenüber der entscheidenden sakramentalen Bedeutung, die das

Wort im gleichzeitigen Heidentum hat, höchst auffallend, dass es in der israelitischen Religion und insbesondere in ihrem Ritus nirgends eine Rolle spielt. Das Stillschweigen ist so vollkommen, dass es nur als geflissentlich gedeutet werden kann. Der israelitische Priester ist, abgesehen von dem Segen, den er zu sprechen hat und der nicht nur durch sich selbst vor Missverständnis geschützt ist, sondern auch ausdrücklich dagegen sicher gestellt wird, bei allen seinen Verrichtungen vollkommen stumm. Bei keiner Handlung wird ihm ein Wort vorgeschrieben, das er zu sprechen hätte. Wortlos vollzieht er alle Opfer und verrichtet er seine Functionen. So sorgfältig er über alle z. B. bei dem Dienste des Sühnetages zu beobachtenden Handlungen instruiert wird, so wenig vernehmen wir von einem bestimmten Wort, das er dabei zu sprechen hätte. So genau alle Riten festgestellt werden, die er bei einem Aussätzigen innezuhalten hat, so wenig verlautet von einer Formel, die dazu gehörte. Die Agende des israelitischen Priesters enthält in der That nur agenda. Wenn wir die sonstige Aehnlichkeit des israelitischen Kultus mit dem der übrigen alten Welt erwägen, so kann dieses Schweigen nur bewusste Opposition sein. Es sollte jeder Schein vermieden werden, als sei das Wort durch sich selber kräftig, als wirke die vorgeschriebene Formel magisch.

Das neutestamentliche ὄνομα kann also nicht nur nicht aus dem A. T. sondern auch nicht aus der israelitischen Religion stammen.

Es wäre ferner ungeschichtlich und unmethodisch, wenn wir nunmehr daran gingen, Parallelen in dem späteren jüdischen Schrifttum aufzusuchen und damit die Quelle in dem späteren Judentum gefunden zu haben glaubten. Denn Parallelen sind keine Quellen und diese sind es, die wir aufsuchen. Und den Belegen in jenem Schrifttum käme bestenfalls nur der Rang von Parallelen zum Zwecke einer Vergleichung oder einer Verbreiterung des neutestamentlichen Bodens zu. Die talmudisch-midraschische Literatur ist in dem gesamten Umfang ihrer Niederschrift jünger als Christentum und Neues Testament. Wo sich aber durch geschichtliche Untersuchungen, die auf diesem Gebiet meist äusserst subtil sind, eine ältere Grundlage nachweisen lässt, da ist das Ziel der Quellenforschung nicht erreicht, wenn sich das ältere Element nicht gradlinig bis in die Bibel hinaufverfolgen lässt. Wenn wir auch ein dem neutestamentlichen ὄνομα genau entsprechendes jüdisches שם fänden, so würde sich die Frage nur dahin erweitern: woher stammen beide? Da wir aber nicht darauf ausgehen, jüdisches שם sondern

neutestamentliches ὄνομα zu erklären, so hat in der Nachforschung über die Quelle jenes zunächst zurückzustehen.

Diese Erwägungen treffen auch die uns zumeist in griechischer Sprache erhaltenen Apokryphen und Pseudepigraphen, welche dem A. T. angehängt und mit Vorliebe als die Literatur des vorneutestamentlichen „Judentums“ angesprochen zu werden pflegen. Das Judentum muss freilich dagegen protestieren, für diese Literatur unterschiedslos verantwortlich gemacht und nach ihr beurteilt zu werden. Anerkannt wenn auch nicht zum Range eines kanonischen Buches erhoben hat es nur das Werk des Siraciden. Das erste Makkabäerbuch hat es, wenn überhaupt aufgenommen, wieder aufgegeben, nachdem ihm die späteren Hasmonäer den Geschmack daran verleidet hatten. Andere, wie das zweite und dritte Makkabäerbuch haben zum Judentum kein engeres Verhältnis als die Geschichtswerke des Josephus, dessen Name in der gesamten talmudisch-midraschischen Literatur nicht einmal genannt wird. Was irgendwo und irgendwann ein geborener Jude geschrieben hat, ist noch nicht Zeugnis des Judentums. Das Judentum darf ebensowenig aus dem Buche Henoch, dem Buche der Jubiläen, dem vierten Buche Esra und ähnlichen Schriften konstruiert werden wie das Christentum nach apokryphischen Evangelien, gefälschten Acten, gnostischen Phantastereien und der Winkelliteratur verworrener Sekten. Es mag bei der Gedankenfreiheit im Judentum schwer sein, befriedigende Kriterien dafür aufzustellen, ob etwas als echt jüdisch anzuerkennen ist oder nicht, was bei dem in Dogmen formulierten Christentum leicht ist; aber über dieses Schrifttum wenigstens hat das genuine Judentum sein Urteil abgegeben, indem es dasselbe abgelehnt hat. Es ist weit eher ein Zeugnis für das Christentum, welches es als ihm verwandt erhalten hat. Und wenn sich etwa ein anderer Name als „jüdisch“ nicht ausfindig machen lässt, so müssen religionsgeschichtliche Darstellungen jener Zeit jedenfalls den irreführenden Schein vermeiden, als sei das, was sie aus jenen Schriften zusammenstellen, „das“ Judentum gewesen. Dieses ist nicht nur aus der Haggada, sondern weit mehr noch aus der Halacha zu ermitteln, wozu auch die leisesten Anfänge kaum noch gemacht sind.

Zu dem Mangel an dem Nachweis wirklichen Judentums kommt als nicht geringstes Gebrechen, mit denen die apokryphische Literatur behaftet ist, dies hinzu, dass für die meisten Schriften die Zeit ihrer Entstehung nicht zu bestimmen ist, besonders nicht, ob sie diesseits oder jenseits

der grossen Religionsneuerung liegen. Eine Schrift ist noch nicht jüdisch, wenn sie von Christus schweigt. Christus ist das höchste aber nicht das einzige Interesse des Christen. Das Alte Testament ergänzende farblose Apokryphen können auch christliche Leser hinzugefügt haben. Eine Polemik gegen das Heidentum und den Götzendienst kann ebensowohl einen Christen wie einen Juden zum Verfasser haben. Die Argumentationen der ersten christlichen Apologeten gegen das Heidentum könnten auch jüdisch sein, und sind es ihrem Ursprunge nach auch. Daher gelingt es selten, die Zeit und den Kreis eines Autors mit Sicherheit zu bestimmen. Wie selten hört man aus diesen unpersönlichen konfusen Erzeugnissen einer gährenden Zeit die offene und ehrliche Aussprache einer klaren und entschiedenen Ueberzeugung. Dass eine Sache beim rechten Namen genannt wird, ist eine Ausnahme. Viele dieser Schriften nennen sich Enthüllungen von ihrer Manier, das was sie sagen wollen, zu verhüllen.

Indessen mag man diese Literatur einordnen, wo man will, sie giebt über den Ursprung des neutestamentlichen ὄνομα keinen Aufschluss. Meist wiederholen sich die Wendungen des A. T. z. B.: „den Namen jemandes nach etwas nennen“ Buch der Jubiläen 7,14ff., „das Volk, das nach dem Namen Gottes genannt ist“ Bar. 2,15. „auf das Gott seinen Namen gelegt hat“ Psalm. Salom. 9,9. „der Name Gottes wohnt unter uns“ 7,6 „das Haus, das nach Gottes Namen genannt ist“ I Macc. 7,37; Bar. 2,26, „auf das er seinen Namen gelegt hat“, Jubil. 22,24, „das Zelt, wo sein herrlicher Name wohnt“ Jud 9,8 — „den Namen Gottes anrufen“ Psalm. Salom. 15,1 Bar. 3,7, „seinem Namen die Ehre geben“ Zstz. zu Dan. 1,20 Psalm. Salom. 17,5, „Gottes Namen preisen“ Tobit. 3,11. 11,13. 12,6. „den Namen Gottes kennen“ I Makk. 4,33 — „gedenke deines Namens“ Bar. 3,5 „um deines Namens willen“ Zstz. zu Dan. 1,11. Name ist soviel wie Ruf, Ruhm, Nachkommenschaft. Es wird jemand (in seinem Kinde) Name und Same[1]) genannt werden Jub. 17,6. 19,15.24 „den Namen aufrichten“ 22,24, „der Name besteht“ 22,24. 25,21, „jemand hat keinen Namen mehr“ 24,30.32, „sich einen Namen machen“ I Makk. 3,14. 5,57, „der Name geht aus, dringt hinaus“ 3,24. 14,10; Jubil. 31,18, „er wird gehört“ I Makk. 5,63. 8,1.12, „man kommt zu Gottes Namen“ auf seinen Ruf hin Tobit. 13,11. Auch ein Ausdruck wie Tobit. 3,15 „ich habe weder meinen noch meines Vaters Namen befleckt“ (ἐμόλυνα) ist noch alttestamentlich (vgl. Ez. 22.5) oder Jub. 30,7 ein Weib, das einen Heiden heiratet,

---

[1]) Eine im babyl.-assyrischen z. B. in Fluchformeln häufige Phrase.

hat den Namen des Hauses seines Vaters verunreinigt ist dem Sinne nach Lev. 21,9. Auch dass der Name jemandes, der noch nicht geboren ist, schon auf den himmlischen Tafeln festgesetzt und geschrieben steht (Jub. 16,3 von Isaak), ist eine Weiterbildung biblischer Vorstellungen. In dieser Linie, wie sie insbesondere über die späteren biblischen Bücher führt, liegen auch die immer überschwänglicher werdenden Epitheta, die dem Namen Gottes beigelegt werden. Gott richtet Israel auf durch seinen herrlichen Namen Psalm. Sal. 11,8, er ist in Ewigkeit herrlich 8,26, heilig und herrlich, hochgerühmt und hochgepriesen in Ewigkeit Zstz. zu Daniel 2,29, heilig und in alle Ewigkeit hehr Tobit. 3,11. Aber hier ist unleugbar die Stelle, an der die fremde Vorstellung von dem Namen als einer realen Macht am leichtesten einbrechen konnte. Mit voller Deutlichkeit tritt sie uns im Gebete Manasses entgegen v. 3 „der du (o Gott) das Meer bindest durch das Wort deines Befehles, der du den Abgrund schliessest und versiegelst durch deinen furchtbaren und ruhmreichen Namen, der alles schaudern und zittern macht vor deiner Kraft[1].“ Gemeint ist der Eid bei dem grossen Namen Gottes und es liegt die häufig wiederkehrende Vorstellung zu Grunde, dass Gott, als er die Elemente schuf, sie durch diesen unlöslichen Eidschwur an ihre Pflichten band und ein für alle Mal in die von ihm gesetzten Grenzen zwang[2]. Sowohl den Schwur als die noch weitergehende Idee von der schöpferischen Function des Namens finden wir Jubl. 36,7: der sterbende Isaak spricht zu seinen Söhnen: „Jetzt aber beschwöre ich mit einem grossen Schwure — denn es giebt keinen grösseren Schwur als diesen! — bei dem gelobten,

[1]) ὁ πεδήσας (cod. πηδήσας wie Justin or. ad Gr. 1,3 ὁ ποταμὸν πηδήσας von Achill — ist auch da πεδ. zu lesen? Rohde Psyche[2] I 390 II 436 billigt den Vorschlag der Maurinerausgebe πιδύσας quellmachend) τὴν θάλασσαν τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματός σου, ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου, ὃ πάντα φρίσσει (φρικῶδες später ein stehendes Beiwort zu ὄνομα) καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου. — Ein später Nachklang davon Baba bathra 73a: die Wogen des aufgeregten Meeres werden beschwichtigt durch Schlagen mit Stäben, auf denen eingegraben ist: אהיה אשר אהיה יה יהוה צבאות אמן אמן סלה und Makkot 11a מהו לכתוב שם אחספא ומישדא בתהומא דליקו אדוכתיה?

[2]) Das Bild vom Versiegeln durch einen Eid ist griechisch. Das Lehrgedicht des Empedokles περὶ φύσεως beginnt:

ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀΐδιον πλατέεσσι κατεσφραγισμένον ὅρκοις·

Ich vermisse diese Stelle und diese Bedeutung von σφραγίζειν in den Verhandlungen über den Ursprung von σφραγίς, σφραγίζειν von der Taufe bei An-

geehrten, grossen, glänzenden wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde gemacht hat."

Solche Stellen machen es unmöglich, das Gebet Manasses in die Zeit der Makkabäer oder gar, wie ältere Forscher wollten, in die biblische Zeit zu verlegen, was freilich für das Buch der Jubiläen ohnedies ausgeschlossen ist. Ob sie aber vor- oder nachchristlich seien, lässt sich aus diesen Sätzen nicht entscheiden, da sich, wie wir sehen werden, die Zeit des Eindringens solcher Vorstellungen nicht genau bestimmen lässt. Das aber ist klar, dass sie zu den Bedingungen für den Glauben an die wunderwirkende Kraft des Namens gehören.

In einem andern Falle können wir bestimmter reden und das Wort „Name" als wichtiges Argument einer vielumstrittenen literarischen Frage in Anspruch nehmen.

Dass die Bilderreden des Buches Henoch und ihr Anhang d. i. c. 37—71 einen andern Verfasser haben müssen als der Rest des Buches, kann keinem Leser entgehen und ist die einstimmige Meinung aller Kritiker. Aber in der Abfassungszeit gehen sie weit auseinander. Eine Anzahl Gelehrter ist der Ansicht, dass das Stück christlichen Ursprungs sei und etwa aus dem Ende des ersten Jahrhunderts stamme, andere versetzen es in die vorchristliche Zeit etwa des Herodes, ja sogar des Alexander Jannai und selbst (Ewald) bis an das Jahr 144 v. Chr. Nun aber findet sich, was bisher nicht beachtet zu sein scheint, nur in diesem Teil des Buches die Formel „im Namen" und sie entscheidet für christlichen Ursprung. 40,6: Und die dritte Stimme hörte ich bitten und beten für die, welche auf Erden wohnen und flehen im Namen des Herrn der Geister[1]). = in (gläubiger) Anrufung.

---

rich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Gött. 1894 p. 120ff und Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien. Berl. 1896. p. 144—154. Vielleicht muss man sogar hiervon ausgehn. Die Verwandtschaft der Begriffe σφραγίς, κλεῖς, μυστήριον ist durch ὄνομα, ὅρκος und δύναμις vermittelt. s. weiter unten.

[1]) Ich gebe die Uebersetzung der letzten und besten Ausgabe: von Flemming u. Radrmacher Bd. III der von der Berliner Akademie herausgegebenen Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Lpz. 1901. Die Ausgabe zeichnet sich auch durch ihren sehr sorgfältigen gewöhnlich erschöpfenden Index aus.

41,8 Denn die Sonne macht viele Umläufe zum Segen und zum Fluche und der Weg des Mondlaufes ist Licht für die Gerechten und Finsternis für die Sünder in dem Namen des Herrn, der eine Scheidung gemacht hat zwischen Licht und Finsternis und die Geister der Menschen geteilt und die Geister der Gerechten fest gegründet hat in dem Namen seiner Gerechtigkeit. a = entsprechend der Willensmeinung (?), b = gemäss.

48,2ff. Und in jener Stunde wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt und sein Name vor dem betagten Haupte. Und bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels gemacht waren, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt worden . . . . . v. 6 und darum ist er (d. h. doch wohl der Name) auserwählt und verborgen worden vor ihm, ehe die Welt geschaffen wurde und bis in Ewigkeit. v. 7: und die Weisheit des Herrn der Geister hat den Heiligen und Gerechten offenbart, denn er hat den Lohn der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehasst und verachtet haben und all ihr Werk und ihre Wege im Namen des Herrn der Geister gehasst haben, denn in seinem Namen werden sie errettet und er wird ihr Rächer für ihr Leben, = ὄνομα II.

50,2 f. und an dem Tage der Not, da das Unheil auf die Sünder gehäuft sein wird, werden die Gerechten den Sieg davontragen, im Namen des Herrn der Geister, und er wird (es) den andern zeigen, dass sie Busse thun und von dem Thun ihrer Hände lassen. V. 3: und sie werden keine Ehre haben im Namen des Herrn der Geister, aber in seinem Namen werden sie gerettet werden. a und c = ὄνομα II. b = sie werden nicht unter denen sein, die Ehre haben im Namen des H. d. G. also ebenfalls = ὄνομα II.

53,6 Und danach wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen; von nun an wird sie nicht mehr gehindert werden im (Schutze des?) des Namens des H. d. G.

55,4 Ihr mächtigen Könige, die ihr auf Erden wohnt, ihr sollt meinen Auserwählten sehen, wie er auf dem Throne der Herrlichkeit sitzt und den Asasel und seine ganze Sippschaft und sein ganzes Heer richtet im Namen des H. d. G. Hier ist sowohl ὄνομα I als ὄνομα III (= Stellvertretung).

58,4 Heil dem Gerechten im Namen des Herrn der Welt.

61,3 Der H. d. G. hat seine Werke offenbart im Namen des H. d. G. 67,3 Dein Same wird gesegnet sein und sich mehren an-

gesichts der Erde im Namen des Herrn. 69,24 danken, rühmen und erheben im Namen d. H. d. G.

71,15 Er ruft dir Heil zu im Namen der zukünftigen Welt (= mit ausdrücklicher Nennung).

Auch ausser dieser Phrase finden sich nur in den Bilderreden gewisse Wendungen mit dem Namen, die theils geradezu neutestamentlich sind, theils diejenige Schätzung des Namens ausdrücken, welche wir als die Voraussetzung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs bezeichnet haben.

41,2 die den Namen des H. d. G. verleugnen id. 45,1.2, 46,7. 48,10. 60,6. (welche das gerechte Gericht leugnen und seinen Namen umsonst tragen (Beer: missbrauchen) 67,7. — cfr. Apoc 3,8.

43,4: das sind die Namen der Heiligen, die auf Erden wohnen und an den Namen des H. d. G. immerdar glauben, 67,8 obwohl sie täglich ihr Gericht sehen, glauben sie nicht an seinen Namen. 45,3 die meinen herrlichen Namen angefleht haben. 61,9 gar: und wenn er sein Antlitz erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach der Rede des Namens des H. d. G. zu richten. — Hier scheint ἐν τῷ ὀνόματι in Stellvertretung (aber zugleich auch: in Anrufung und mit der Macht) erklärt werden zu sollen. Liegt etwa hebr. על דברת zu Grunde?

Besonders ist aber 69,13 ff. zu beachten: Und das ist die Zahl (?) des Kasbiel, der Hauptschwur, den er dem Heiligen zeigte, als er droben in der Herrlichkeit wohnte und sein Name ist Beqa. Dieser sagte zu Michael, dass er ihm den verborgenen Namen zeigen möchte, damit sie ihn beim Schwure aussprechen könnten, sodass vor diesem Namen und Schwur diejenigen erzitterten, die den Menschenkindern alles Verborgene gezeigt hatten.“ Und nun folgt die Kraft und das Geheimnis des Schwures d. i. des Namens in Ausdrücken, die wir anderswo fast wörtlich wiederfinden werden und an die auch das Gebet Manasses und Jub. 36,7 anklang: durch diesen Schwur ist der Himmel aufgehängt worden . . . und die Erde über dem Wasser gegründet, das Meer geschaffen und als seine Grenze für die Zeit der Wut der Sand gesetzt[1]), die Abgründe festgelegt. Durch ihn vollenden Sonne, Mond und Sterne ihren Lauf. Er ist mächtig über die Weltkörper und Geister der Naturkräfte, sie werden durch ihn geregelt. —

---

[1]) Ein in der Haggada beliebter auf Jer. 5,22 beruhender Gedanke (s. z. B. Baba batra 73 a).

Für diese Erscheinung nun bilden Anfang und Ende der Bilderreden eine so scharfe Grenze, dass das Wort Name vorher und nachher überhaupt kaum noch vorkommt[2]). Noch ist die Formel nicht so fest geworden, wie in den meisten Schriften des N. T., sie scheint noch im Werden zu sein, noch ist es nur erst der Name des Herrn der Geister, nicht der Name des Auserwählten, der über alle Massen erhaben und mächtig ist, aber auch diesem wird bereits die höchste Bedeutsamkeit zuerkannt und von der Kraft des Namens wird in den stärksten Ausdrücken gesprochen. Das Stück hält in diesem Punkte etwa die Mitte zwischen der Apokalypse und dem Evangelium Johannis und wird in die letzten Jahrzehnte des ersten christlichen Jahrhunderts zu setzen sein. Der christlich-apokalyptische Charakter dieser Bilderreden ist mit Händen zu greifen. Sie gehören in den Kreis des neutestamentlichen Schrifttums und deshalb durften sie bereits hier wie in einem Anhang zu diesem behandelt werden.

---

[2]) Im Anhang 108,9 seinen Namen zu preisen. V. 12 die meinen heiligen Namen liebten. 10,2 Sage ihm in meinem Namen (εἶπον αὐτῷ ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, Sync. τῷ ἐμῷ ὀ.) ist natürlich das echthebräische בשם.

Fünftes Kapitel.

Der Name ein Zaubermittel.

Ueber die ganze Erde ist der Glaube verbreitet, dass dem blossen Worte eine magische Kraft innewohne, und dass man insbesondere mit einem gewissen Namen zaubern könne, daher der Name ein ebenso mächtiges wie gefährliches Ding sei. Im höchsten Altertum wie in unseren Tagen, in dem Aberglauben der primitivsten wie der cultiviertesten Völker spielt der Name mit seiner Macht eine bedeutsame Rolle und bildet ein wichtiges Kapitel der folkloristischen Wissenschaft und der Geschichte des menschlichen Wahnes. An einer überwältigenden Fülle von Zeugnissen haben dies nach verstreuten früheren Mittheilungen anderer besonders vier Gelehrte dargethan: Richard Andree[1]), Kristoffer Nyrop[2]) in einer Abhandlung der

---

[1]) Personennamen in „Ethnographische Parallelen und Vergleiche." Stuttgart 1878. p. 165 ff.

[2]) Navnes magt. En folkepsykologisk studie in: Mindre Afhandlinger, udgivne af det philologisk-historiske samfund. Kjobenhavn 1878 p. 118—209. Diese Studie ist meines Wissens die umfassendste Darstellung unseres Themas mit einer erdrückenden Fülle von Beispielen und Literaturangaben. Es ist schade, dass Nyrop weder durch eine Separatausgabe noch durch eine Uebersetzung in eine bekanntere Sprache als das Dänische ist, für diejenige Verbreitung seiner wertvollen Arbeit gesorgt hat, die ihr gebührt. Ich verdanke den Hinweis darauf einer Bemerkung von H. Gaidoz, dem Herausgeber der Mélusine zu dem Aufsatz Lefébures, den ich noch zu nennen habe und die Uebersetzung des Dänischen der Freundlichkeit des Herrn Prof. Behrendsen vom hiesigen Gymnasium, dem ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank ausspreche.

Kopenhagener Akademie, Ferdinand Frhr. v. Andrian[1]) und J. G. Frazer[2]).

Der Wortaberglaube und Wortzauber ist so verbreitet, dass er nicht leicht bei irgend einem Volke gänzlich fehlt, wenn er auch bei den höher entwickelten nur in den niederen Regionen nistet. Aber er ist durchaus nicht immer eine frühere Stufe der religiösen Entwicklung, sondern nachweisbar oft erst eine Entartung, ein Rückfall in primitive Denkweise. Am deutlichsten zeigt dies der Umstand, dass Gebete z. B. das Vaterunser zu Zauberformeln, heilige Schriften wie Bibel und Koran zu Zauberinstrumenten, und Riten, die ursprünglich nur einen symbolischen Sinn haben sollten z. B. das Kreuzschlagen, zu magischen Manipulationen werden. — Mit einem Wort lassen sich die unmöglichsten Dinge vollbringen. Man kann, so glauben z. B. nordische Völker, mit dem Wort einen Mann durch eine Schlange betören lassen, einem Schwert die Fähigkeit zu verletzen, einem glühenden Eisen seine versengende Wirkung nehmen. Man kann durch das Wort einen Baum ohne Werkzeuge fällen oder einen Berg aufschliessen[3]). Dasselbe findet sich aber auch bei den Zulus, Polynesiern, Indern, Finnen und Tibetanern. Es ist so wenig nötig, dass das Zauberwort einen verständlichen Sinn habe, dass es vielmehr häufig für um so wirkungskräftiger gehalten wird, je fremdartiger und sinnloser es ist, sodass gerade Wörter aus fremden unverstandenen Sprachen bevorzugt werden. Den Zauberern der Bewohner von Angmagsalik

---

[1]) Ueber Wortaberglauben im „Korrespondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte" XXVII (1896) p. 109 ff. Auf diesen gleichfalls sehr reichhaltigen Aufsatz bin ich erst später aufmerksam geworden. Nachdem mir aber bereits Andree, Nyrop und Frazer genügend Beispiele geboten hatten, habe ich v. Andrian nur seltener zu nennen brauchen, zumal der Stoff, wie das in der Natur der Sache liegt, allen Sammlungen vielfach gemein ist.

[2]) The Golden Bough 1900 I 403—447. Fr. bringt besonders viel Beispiele von den Naturvölkern und reiche Literaturangaben. — Nicht erlangen konnte ich: Tom-tit-tot von E. Clodd, London 1898. Dagegen kenne ich von demselben Verfasser den Aufsatz: What's in a name? Folke-lore I (1896) und The Philosophy of Rumpelstiltskin (so) in Folke-lore Journal VII (1889) p. 135—161. Aus der Zeitschrift Folke-lore ist noch der Aufsatz von M. Gaster: Four thousand years of a charm against the child-stealing witch Bd. XI (1900) besonders S. 135 ff. erwähnenswert. Gaster, dem die Kenntnis des jüdischen Aberglaubens mannigfache Förderung verdankt, hat sich über unsern Gegenstand auch in den Bemerkungen zu dem von ihm edierten (aber mit dem vierten Jahrhundert m. E. viel zu früh angesetzen) Zauberbuch „The sword of Moses" in Journal of the Royal Asiatic Society 1896 ausgesprochen.

[3]) v. Andrian 111.

(Ostküste von Grönland) ist die Bedeutung der einzelnen Worte ihrer Formeln unbekannt. Die Sprache der von den Schamanen der Cherokees verwendeten Zauberformeln ist voll von archaistischen und figürlichen Wendungen, von welchen die meisten dem Volke, ja selbst dem Schamanen unverständlich sind. Manche indische Aboriginer halten die ihnen unverständlichen Sanskritgebete für wirksamer als ihre eigenen. In Tibet werden Formeln aus dem Mahâyâna und der Tantraliteratur in korruptem und unverständlichem Sanskrit verwendet. Auch die chinesischen Buddhisten haben die Sanskritworte bloss mit chinesischen Zeichen transkribiert[1]).

Der Aberglaube von der gefährlichen Wirkung eines Wortes und des Namens nimmt oft die wunderlichsten Formen an. So erzählt Nyrop[2]), dass man nach einem Aberglauben in Dänemark beim Wurstkochen nicht das Wort „Wurst" aussprechen dürfe, sonst misslingt es. Beim Schweinebrühen darf man nicht „Schweinsborsten" sagen, sonst gehen die Borsten nicht los. Holt man Wasser zum Brauen, so darf man nicht „Wasser" sagen, beim Laugen nicht „Wäsche", beim Schlachten nicht „Blut" sondern nur „Schweiss". Geschwüre darf man nicht nennen, man sagt dafür „Dinger". Insbesondere vermeidet man es, schädliche, hässliche oder unheimliche Tiere bei ihren Namen zu nennen. In Holland sagt man für Laus „Bengel", für Flöhe „Ungeziefer"; auf Bornholm darf man im Februar nicht Flöhe sagen. Ebendort heisst der Habicht „Graubein" oder „Graunacken". Zu Weihnachten sagt man anstatt Krähen „Unholde". Federvieh nennt man an Weihnachten, Neujahr und Heilige-drei-Könige überhaupt nicht, auch nicht mit den gewöhnlichen Kosenamen wie „Put-Put". In Südseeland nennt man um dieselbe Zeit auch Hund und Katze nicht. Zu Weihnachten darf man keine Krankheit nennen, Fischer auf See dürfen keine Mühle erwähnen. Für Bär sagt man der Alte im Pelze, für Wolf Graubein, Feldmaus: Falbe, für Wiesel und Hermelin die Feine, Schöne. Ein Gutsverwalter mit Namen Maus wurde einmal von einer alten Frau im südlichen Seeland allen Ernstes mit „Herr Ungeziefer" angeredet. Nyrop berichtet eine Geschichte von einer Hexe mit einer grossen Koppel Wölfe, die sie zusammengebunden hatte. Ein Mann, der ihr begegnet, sagt zu seinem Glück nicht: eine Koppel Wölfe sondern: eine schöne Koppel Plage, sonst hätte er „mitmüssen". Aehnliche Beispiele solchen

---

[1]) v. Andrian 111.

[2]) p. 122 ff.

Aberglaubens führt Nyrop aus Schweden, Norwegen, Island, von den Shetlandinseln, aus Schottland, Deutschland und Oesterreich an. Demselben Gebiet gehören die Umschreibungen von Gott und Teufel an in Spanien, Portugal, Frankreich (corbleu, morbleu, sambleu, ventrebleu, vertubleu, bleu = Dieu; ventre-saint-gris = ventre saint Denis, diantre, diâche, dianche = diable u. ä.) Italien (diacine, diamine, diascolo = diavolo, dinco, dinna, bio = Dio, cribbi, crispo, cristiani = Cristo) Rumänien, Neugriechenland (für διάβολος Teufel διάβοντρος oder Umschreibungen wie ὁ κάκος, ὁ ἔχτρος, ὁ περίδρομος, ὁ πλανήτης, d. i. Bummler, u. ä.), England (good für god, good gracious, my goodness, thank goodness, für devil: deuce, the evil one, the fiend, the old ennemy, the old prodger, the old fellow, the old boy, the old gentleman, the old one, the old scratch, the old gosseberry, old Harry, old Nick u. s. w.), Deutschland (Potz Welt, Potz Wetter, Potz Blitz, Potz Element, Potz Stern [Potz = Gotts], Potz Sapperment = Gottes Sacrament, für Jesus: I Jesses, Herrjes, O Je, Herr Je, für Teufel: Deibel, Deichel, Deixel, Deiker, Deuker, Deuster, Deufter — Deutscher (!), der Tausend, Potz Tausend ☰ Gottes Teufel, Kukuk, hol dich der Kukuk, Fuchs[1]). — Dieselbe Vorsicht wird auch gegenüber Bergen, Örtern und (s. o.) gewissen Verrichtungen gegenüber geübt.

Den Namen einer Person betrachten viele Völker als Anziehung für böse Geister und oft auch als einen dem Körper und der Seele koordinierten selbstständigen Teil der Persönlichkeit. Weil Dämonen und übelgesinnte Menschen ihn entwenden und dazu missbrauchen könnten, den Träger zu schädigen, so ist man sehr darauf bedacht, entweder schon bei der Namengebung einen Namen zu wählen, der durch seine Hässlichkeit die bösen Geister abschreckt, womit auch die weiterverbreitete Namensänderung in Gefahr zur Täuschung der (Krankheits)dämonen verwandt ist[2]) oder den wirklichen Namen zu verheimlichen[3]). So viele australische Völker. Ja bei manchen Stämmen verliert der Mann mit seinem Eintritt in das Mannesalter seinen Eigennamen, um dem Feinde diese Handhabe zu entziehen. Daher reden die erwachsenen Stammesgenossen sich gegen-

[1]) Nyrop 155 ff. Mehr bei Wutke, der deutsche Volksaberglaube 1869. § 675 Grimm, deutsche Mythologie II 936 ff. III 9, 292 ff. Andresen, deutsche Volksetymologie 234 f. — Jeder Leser wird übrigens selbst Beispiele bei der Hand haben.

[2]) s. Andree 176 f. — Diese Gebräuche würden allein schon eine monographische Behandlung, zu der es reiches Material giebt, verlangen.

[3]) Nyrop 171 ff. v. Andrian 120 f. Frazer 404 ff. die Beispiele meist nach Frazer.

seitig nur als Bruder, Neffe u. dgl. an. Eskimos, Telugu, Chinesen, Japanesen, Fidschi-Insulaner nennen eine Person nicht bei ihrem Namen, sondern nach ihrem Verwandtschaftsgrad. Unter den Stämmen Centralaustraliens hat jedermann, Männer, Weiber und Kinder neben dem Namen für den gewöhnlichen Gebrauch einen geheimen oder heiligen Namen, den man bei der Geburt von den Aeltesten des Stammes erhalten hat, der aber nur den Eingeweihten bekannt ist. Dieser Name wird nur bei den feierlichsten Gelegenheiten und dann nur in flüsterndem Ton unter vielen Vorsichtsmassregeln ausgesprochen. Bei den Abessyniern ist es noch heute Sitte, den Taufnamen geheim zu halten und das Kind mit einem Rufnamen zu nennen. Der Grund ist, weil ein Zauberer nur dann gegen jemand etwas ausrichten kann, wenn er dessen wirklichen Namen kennt. Der Hindu hat einen alltäglichen und einen solennen, nur bei gewissen Gelegenheiten wie bei der Hochzeit gebrauchten Namen. Bei den Kru-Negern in Westafrika kennen nur die nächsten Verwandten den wahren Namen jemandes, der gleiche Aberglaube findet sich bei den Eingeborenen der Sclavenküste. Die Wolofs am Senegambia werden sehr böse, wenn sie jemand am Tage laut nennt, denn sie sagen, dass ihr Name dann durch einen bösen Geist aufgegriffen wird, der ihnen bei Nacht Schaden damit thut. Daher werden bei manchen Stämmen die Namen von Kindern, die bösen Geistern besonders ausgesetzt sind, garnicht ausgesprochen. Deswegen geben auch viele Wilde auf die Frage nach ihrem Namen die den Uneingeweihten verblüffende Antwort: ich habe keinen. So die Araucarier in Chile, die Indianer von Darien, und derselbe Brauch findet sich in Nordamerika. Als Kane nach dem Namen eines Indianers in Britisch-Columbia forschte, erhielt er von diesem die Antwort, „ob er den Namen etwa stehlen wolle?“[1]) Auch die Navajoes in Neu-Mexiko und die Apachen nennen sehr ungern ihre oder ihrer Freunde Namen. Die Tenkawa-Indianer von Texas geben ihren Kindern Comanche- oder englische Namen zu ihren einheimischen, die sie nicht nennen. Manche Völker mögen den eigenen Namen zwar selber nicht aussprechen, aber andere dürfen es, so indianische Stämme in Britisch-Columbia und in einigen Teilen von Madagascar. Burton (bei Andree) erzählt, es liegt stets eine Beleidigung darin, die Rothaut nach ihrem Namen zu fragen. Der Gefragte schaut zur Seite und sieht sich nach einem Freunde um, der ihm aus der Verlegenheit helfen soll. Der Aberglaube, dass man seinen Namen

[1]) Andree 180.

nicht nennen dürfe, findet sich gleichermassen bei den Ureinwohnern von Südamerika wie im ostindischen Archipel. Manche nennen sich daher nach ihren Kindern, weil diese noch keine Feinde haben, die sich des Namens bedienen könnten: z. B. der Vater, Oheim, Vetter von dem und dem. Unter den Kaffern Südafrikas würde ein Weib nicht wagen, den Geburtsnamen ihres Mannes oder eines seiner Brüder vor andern auszusprechen, noch auch nur das gleiche Wort als Appellativ. Wenn ihr Ehemann z. B. u-Mpaka von impaka, einer Art Katze, heisst, so nennt sie auch das Tier mit einem andern Namen. Ferner darf ein Kaffernweib auch nicht im Stillen die Namen ihres Schwiegervaters und aller männlichen Verwandten ihres Gatten aufwärts nennen und wenn die betonte Silbe eines dieser Namen in einem andern Wort wiederkehrt, so muss sie entweder einen anderen Ausdruck gebrauchen oder wenigstens eine andere Silbe einsetzen. Hierdurch entsteht eine von der gewöhnlichen ganz verschiedene Sprache für die Weiber, welche bei den Kaffern Ukuteka kwabatazi oder die „Weibersprache“ heisst. In vielen Stämmen nennen sich selbst die Familienangehörigen nie bei Namen und vertauschen gleichlautende Appellativa mit andern. — Sehr verbreitet ist auch das Tabu der Namen von Verstorbenen und Königen, das erstere weil man fürchtet, dadurch den Geist des Toten herbeizurufen. Dies findet sich unter den Albaniern im Kaukasus wie unter den australischen Ureinwohnern und bei allen amerikanischen Indianerstämmen vom äussersten Norden bis Patagonien, bei den Samoyeden in Sibirien, bei den Todas in Südindien, bei den Mongolen in der Tartarei und den Tuarego der Sahara, den Ainos in Japan, auf Borneo und Tasmanien. In Konsequenz dessen ist es vielfach Sitte, dass bei dem Tode einer Person alle Gleichnamigen und bisweilen die ganze Verwandtschaft den Namen wechseln, und tritt dazu die Umnennung der gleichlautenden Apellativa, so befindet sich das Lexikon in beständiger Umwandlung. Die linguistische Sachverständigen-Kommission, die über Abschaffung und Erneuerung von Wörtern entscheidet, besteht aus alten Weibern. — Der Name des Königs von Dahomey wird immer geheim gehalten, weil die Kenntnis davon einen Uebelgesinnten befähigen könnte, dem Könige zu schaden. Der Name, unter dem er bekannt ist, ist mehr ein Titel. Das Gleiche gilt von Siam und Birma. Kein Unterthan darf den eigentlichen Namen des Kaisers von China aussprechen oder schreiben, ebenso nicht in Korea und Kambodscha, auf Sunda und Celebes, bei den Zulus, auf Madagascar und in Polynesien. In China (Andree 181) sind sogar Schriftzeichen

verboten, die den integrierenden Teil eines Eigennamens ausmachen. Niemand darf z. B. die Charaktere schreiben, welche einen Teil des Namens seines Vaters oder seiner Mutter bilden. Er muss dafür ein anderes Zeichen von derselben Bedeutung suchen. Existiert ein solches Zeichen nicht, so muss er eins erfinden. Jedes Zeichen, das einen Teil des Namens des regierenden Kaisers bildet, ist im ganzen Reiche verboten. Das Wort ning (friedlich) wurde früher anders geschrieben als heute; es erhielt seine neue Form, als es im Namen eines Kaisers vorkam. Ein Beamter, dessen Namen mit dem eines Fürsten oder Grossen in China gleichbedeutend ist, muss denselben wechseln. Wenn es sich trifft, dass zwei Beamte in demselben Gouvernement denselben Namen führen, so muss der Jüngere ihn wechseln. Von hier ist es nur ein Schritt dazu, dass auch die Götter ihre Namen geheim halten, damit sie nicht gemissbraucht werden und dass die Namen, unter denen sie gewöhnlich angerufen werden, nur unverfängliche Nebennamen sind. —

Doch es ist Zeit, dass wir uns daran erinnern, dass es nicht unsere Aufgabe ist, mehr oder weniger entfernte Parallelen zu sammeln, sondern den geschichtlichen Ursprung des neutestamentlichen ὄνομα und die geschichtlichen Vermittlungen nachzuweisen. Allerdings haben die angeführten Beispiele wohl zur Genüge dargethan, dass wir es hier, und dies soll ihre Beiziehung rechtfertigen, mit einer allgemein-menschlichen Erscheinung zu thun haben[1]). Der Name ist eine Macht. Dieser Glaube mag seine Wurzel in der Wahrnehmung haben, dass der Anruf mit Namen den Angerufenen wie mechanisch trifft und herbeiführt. So entsteht der Glaube, dass der Name ein selbständiges, mit der Person magisch korrespondierendes Wesen sei und dass man über die Person Gewalt habe, wenn man ihren Namen besitzt. Dazu kommen der Geisterglaube und die Erfahrung von der suggestiven Gewalt der Rede, besonders aber der rhythmischen und gesungenen wie bezaubernden. Wie aller Aberglaube ist auch dieser mit Ueberzeugungen verwandt, die selbst ein geläutertes Denken nicht verleugnet. Auch uns ist das Wort eine Macht und der Name bedeutsam. Aber wir dürfen uns damit nicht zufrieden geben. Denn das N. T. ist kein autochthones Erzeugnis und dann geben uns die Stellen des N. T., in denen der Name ein Zaubermittel ist, bestimmte Fragen auf. Es ist ein ganz bestimmter Name, um den es sich handelt und ganz bestimmte Wirkungen,

[1]) Indessen ist bei der Beurteilung des von den Folkloristen beigebrachten Materials öfter Vorsicht geboten. Besonders bei den europäischen und christlichen Völkern ist vieles nicht ursprünglich, sondern erst später importiert.

die damit erzielt werden. Mit dem Namen Jesus werden Dämonen ausgetrieben und Wunder vollbracht. Die geschichtliche Betrachtung muss die Quelle dieser Anschauung selbstverständlich in den geschichtlich nachweisbaren oder möglichen Zuflüssen aufsuchen. Solche sind, nachdem wir bei dem A. T. vergeblich angefragt haben: das autochthone Heidentum Palästinas und der nächsten Nachbarn, Aegypten, Assyrien, Babylonien und Persien, der Glaube Griechenlands und Roms und etwa noch Indien. Diese Zuflüsse dürfen aber nicht etwa kurz vor ihrer Mündung untersucht werden, wo sie bereits zusammengeflossen sind, sondern an ihrer Quelle, wo sich die Originalität noch feststellen lässt.

Zuerst werden wir Indien erledigen können. Einfluss Indiens auf Vorderasien und das Abendland ist wenigstens seit Alexander d. G. nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch die alten Inder nun trieben in ausgedehntem Masse Zauberei aller Art und das Wort war dafür von hoher Bedeutung. Für diejenigen, welche in ihnen lauter tiefsinnige Philosophen sehen, wird es immerhin nützlich sein, die Worte eines Kenners anzuführen[1]: „Wer sich daran gewöhnt hat, die alten Inder als ein hochgebildetes Kulturvolk zu betrachten, berühmt durch seine philosophischen Systeme, durch seine dramatische Poesie, durch seine epischen Gedichte, wird überrascht sein, wenn er mit ihrem Zauberritual Bekanntschaft macht und er wird einsehen, dass er das altindische Volk nur von einer Seite kennen gelernt hatte. Er wird finden, dass er hier auf die untersten Strata der vedischen Kultur stösst und betroffen sein durch die Uebereinstimmung des altvedischen Zauberritus mit dem Schamanismus der sogenannten wilden Völker. Lässt man die eigentümlich indischen Ausdrücke und termini technici weg, und denkt man sich an der Stelle des „Brahman“ einen Schamanen, so könnte man fast meinen, das Zauberbuch des einen oder anderen nordamerikanischen Rothautstammes vor sich zu sehen. Ueberraschende Resultate ergiebt z. B. eine Vergleichung mit den von James Mooney beschriebenen Sacred formulas of the Cherokees. Zu fast allen bei den Cherokees geübten Zauberformen giebt es Parallelen im altindischen Ritual.“

Auch den Aberglauben vom Namen findet man bei den alten Indern. „Jeder Brahmane soll auch einen geheimen Namen tragen, um ihn vor Zauber zu schützen, da der Zauber erst durch Verbindung mit dem Namen wirksam wird[2].“ „Schon in den Zauberwirkungen des

[1] W. Caland: Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika Sūtra Verhandlingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen ten Amsterdam. III, 2. Amsterdam 1900 p. IX.

[2] Caland, 162 Anm. 20.

Namens und denen des glücklichen oder unglücklichen ominösen Ausspruchs, wie sie der indische Glaube gleich dem aller Völker annimmt, zeigt sich die magische Kraft des Wortes, welche in der Zauberformel der Verwünschung und dem Schwur den Gipfel erreicht[1])." Im übrigen aber ist der indische Zauber doch anders geartet, als der neutestamentliche, denn er besteht regelmässig aus einem Lied und einer Handlung.

Auszuscheiden hat ferner der Parsismus. So wahrscheinlich irgend ein Einfluss auf das nachexilische Judentum ist, so wenig lässt er sich strikt beweisen, zumal seitdem durch Darmesteter die Abfassungszeit des Avesta bis in die ersten christlichen Jahrhunderte, in den Anfang der Sassanidenzeit, hinabgerückt ist. Sollen doch z. B. die Amešaspenta's der Gâthâ's, die Personifikationen Gottes, nach Darmesteter nichts anderes, als die göttlichen δυνάμεις bei Philo sein. So lange hierin keine sichere Entscheidung durch Berufene getroffen ist[2]), dürfte bei Untersuchungen über das Verhältnis des Parsismus zu Judentum, Christentum und anderen religiösen Bildungen allein dasjenige Verfahren gerechtfertigt sein, welches z. B. Böklen[3]) eingeschlagen hat: eine einfache Gegenüberstellung der hier wie dort sich findenden Vorstellungen[4]). Indessen sind wir des Dilemmas enthoben, weil die persische Religion die gesuchten Parallelen zu der neutestamentlichen Zauberkraft des Namens nicht bietet. Wohl wird in ihr ein ungemeines Gewicht auf das Recitieren von Gebeten gelegt, aber von der magischen Wirkung eines Namens habe ich nirgends etwas finden können, auch nicht auf der Reise der Seele durch die Schrecken des Weges zum Himmel[5]).

Auch als Element einer Urreligion der Semiten lässt sich die Hypostase des Namens und der Namenzauber nicht nachweisen.

---

[1]) Oldenberg, die Religion des Veda 1894 p. 515. vgl. auch Bühler bis v. Andrian 125.

[2]) Näheres über die Kontroverse s. bei E. Stave: Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. 1898 p. 17 ff. Bousset, die Himmelsreise der Seele; im Archiv für Religionswissenschaft IV (1901). S. 157 Anm. 2.

[3]) Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie Gött. 1902.

[4]) Die Ableitung der jüdischen und christlichen Anschauungen von der Himmelsreise der Seele aus der eranischen Religion, wie sie Bousset vornimmt (im Gegensatz zu Anz, der babylonischen Einfluss voranstellt) wird also schon durch die Unsicherheit über die Zeit und Entstehung der eranischen Version recht prekär. Sie lassen sich aber auch ganz wohl aus ägyptischen und griechischen Ideen ableiten. — Der persische Mithrascultus gehört erst in die spätere Kaiserzeit.

[5]) s. jedoch F. Justi bei v. Andrian 125. über die Notwendigkeit beim Opfer den Namen der betreffenden Gottheit auszusprechen.

Alles, was man etwa an arabischen Parallelen anführen wollte, ist so lange unstichhaltig als man nicht nachweist, dass es vorisraelitisch oder auch nur vorchristlich ist. Das aber dürfte schwer werden. Im Gegenteil lässt sich von vielem, was z. B. Wellhausen aus dem vorislamischen Heidentum der Araber gesammelt hat, mit Leichtigkeit zeigen, dass es später, jüdisch-christlicher, Aberglauben ist. Weit höher hinauf führen uns gewisse minäische Inschriften, auf die zuerst Hommel die Aufmerksamkeit gelenkt hat und denen Giesebrecht zum Erweise der gemeinsemitischen Vorstellung von der Personificierung des Namens grosses Gewicht beilegt. In der Ansetzung ihrer Zeit gehen zwar die Ansichten sehr auseinander, aber sie sind jedenfalls alt genug, um hier Beachtung zu finden. In diesen Inschriften kommen eine Anzahl Eigennamen vor, welche, nach semitischer Art aus Sätzen bestehend, als erstes Glied promiscue Ilî (Gott), Abi (Vater) und Sumhu haben. So neben Ilî-jada'a „mein Gott hat bestimmt" Abi-jada'a und Sumhu-jada'a, Ilî-japia'a (erglänzt?), Abi-j. und Sumhu-j.; Ilî-shara'a („bestimmt"), Abiamara, Sumhu-apika; Ilî-kariba („hat gesegnet"), Abi-k., Sumhu-k.; Abi-alî („ist erhaben"), Sumhu-alî. Dazu kommen die babylonischen Namen Sumu-la-ilu (ist sein Name nicht Gott) und Šumu-abî und phönizisches שמבעל.

Es scheint also in diesen Eigennamen das Wort Name ein Synonym von Gott und Vater zu sein. Dennoch dürfte dieser Schluss übereilt und mehr als eine Deutung zulässig sein. Sumhu-jada'a kann auch bedeuten: sein Name ist: er bestimmt. Šumu-la-ilu heisst doch wohl nicht: ist sein Name nicht eine Gottheit, sondern: heisst er nicht „Gott". Es ist ferner nicht ausgemacht, dass sum, šumu hier „Name" heisst und damit das Wort und die Vocabel des nomen proprium personificiert wird. Gerade weil es synonym mit Ilî und besonders mit Abi ist, muss man eine andere Bedeutung annehmen und es ist kaum zweifelhaft, dass es eine Verwandtschaftsbezeichnung sein soll. Schon hebräisches שם ist einigemale sicher ein Synonym von Sohn und Nachkommenschaft: 2 S. 14,7 שם ושארית Jes. 14,22 שם ושאר ונין ונכר 56,5 יד ושם (cfr. 2 S. 18,18). Im Babylonisch-Assyrischen ist „Name und Same" eine stereotype Zusammenstellung, šumu heisst ganz sicher auch Sohn[1]), und wir werden bald aus einer assyrischen Beschwörung eine Stelle kennen lernen, in der auch zikru, das Synonym von šumu, unzweifelhaft Sohn

[1]) Delitzsch AHW s. v. šumu 1) Name .... 2) Sohn = aplu, ma-ru. So in vielen Personennamen.

heisst. Man hat aber nicht nötig, diese Bedeutung aus einer Personifikation des Namens d. h. des Wortes abzuleiten. Sohn ist = Name als Träger des Namens. Ich kann diesen Namen keine grössere Bedeutung beimessen als den hebräischen ganz ähnlichen שמידע, שמירמות und שמואל. Das phönicische שם בעל aber ist unsicher[1]).

Auf alle Fälle ist dieses Material für die Folgerungen Giesebrechts zu spärlich und vieldeutig. Es genügt nicht, die Hypostase des Namens als ursemitisch zu erklären, also auch nicht, in der Auffassung des Neuen Testaments ursemitische Vorstellungen anzuerkennen.

Grössere Bedeutung wäre dem babylonisch-assyrischen Einfluss beizumessen, wenn wir manchen Darstellungen Glauben schenken dürfen. Soviel ist zunächst nicht zu bestreiten, dass der Dämonenglaube der neutestamentlichen Zeit mit guten Gründen mittelbar auf Babylonien zurückgeführt werden kann. Alle Uebel, Krankheiten, Gebresten und Beschwerden kamen nach dem Glauben der Babylonier von Dämonen her[2]). Kranksein heisst von einem Dämon besessen sein und Heilen heisst den betreffenden Dämon durch einen Gott beschwören und austreiben, der noch mächtiger ist als der Dämon, was die Hauptfunktion des Priesters ist. Aber die Kraft der Beschwörung liegt nicht gerade in dem Namen des Gottes, sondern in vorgeschriebenen Formeln von angeblicher Kraft, die von symbolischen Acten begleitet sind[3]). Die ältesten religiösen Texte bestehen aus Omina und Beschwörungen, wofür bei den verschiedenen Tempeln verschiedene Rituale im Gebrauche waren. Es sind mehrere solcher Agenden und Kompilationen erhalten[4]). Aber von einer besonderen Kraft von Namen ist darin nichts zu finden, auch ist nirgends der Name eines Gottes Geheimnis. Die Beschwörungen bestehen neben sympathetischen Kuren in inbrünstigen Anrufungen des Gottes, das Uebel zu entfernen, in Drohungen gegen den Zauberer, der den Kranken

---

[1]) Es steht in der Eschmunazarinschrift (u. a. bei Lidzbarski, Nordsem. Epigraphik 418 Z. 18): לעשתורת שם בעל. Dies soll heissen: der Ast., der Manifestation des Baal, „während doch šemě (des Himmels; Dillmann SBAcad. 1881, 7f.) mehr als bloss möglich ist“ König Lehrgeb. II, 1 p. 418.

[2]) Jastrow, 264.

[3]) Jastrow, 246.

[4]) J. Halévy: Documents religieux de l'Assyrie et de Babylonie Paris 1882. Die Beschwörungsserie Šurpu herausgegeben von Zimmern. 1894. Maqlu herausgegeben von Tallquist. 1894. (Acta sociatatis Fennicae tom. XX 5 u. 6) s. auch Thompson: Report of the magicians and astrologers of Ninive 1900. Nicht erlangen konnte ich leider W. King: Babylonian magic and sorcery 1896.

behext hat, sie sind nahe verwandt mit Gebeten und oft sogar mit ihnen verbunden. Die babylonische Religion hat ersichtlich schon in ihren frühen Anfängen jenen primitiven Aberglauben abgestossen. Wenn wir dennoch vielfach von dem geheimnissvollen Namen der grossen Götter lesen, der das machtvollste Beschwörungsmittel sein soll, ein Geheimniss, über das nur Ea, der Gott der unergründlichsten Weisheit zu verfügen scheint, so beruht das auf, allem Anschein nach irrtümlichen, Interpretationen, die namentlich durch F. Lenormant[1]) Geltung erhalten haben. Er citirt[2]) einen Text, in dem Silik-moulou-Khi sich an seinen Vater Ea, den Herrn der ewigen Geheimnisse, den Gott, welcher dem Zauberwesen vorsteht, wendet und dieser enthüllt ihm den geheimnissvollen Ritus und die Formel mit dem allmächtigen Namen, welcher den Widerstand der furchtbarsten Mächte des Abgrundes brechen wird. Aber Jastrow, dessen Sachkenntnis und Besonnenheit nicht in Zweifel gezogen wird, giebt eine ganz andere Deutung[3]): Bel überträgt seinen Namen und damit seine Macht auf Marduk aber nicht zum Zaubern. Die andere Hauptstelle für die Macht des Namens findet sich in der „Höllenfahrt der Istar“. Istar, die Tochter des Mondgottes Sin, ist in die Unterwelt hinabgestiegen und von der darob ergrimmten Allatu, der Herrscherin der Unterwelt, durch ihren Diener Namtar von Kopf bis Fuss mit Krankheit geschlagen worden. Als Samas, der Gemahl der Istar, davon benachrichtigt wird, geht er zu seinem Vater und weint vor Ea, dem König. Da schafft Ea in seiner Weisheit den Götterdiener Uddušunamir:

Rev. v. 13. Wohlan Uddušunamir, nach dem Thore des Landes ohne Heimkehr richte dein Antlitz,
Die sieben Thore des Landes ohne Heimkehr mögen sich vor dir öffnen.
Allatu möge dich sehen, deiner Ankunft sich freuen.
Nachdem ihr Herz beruhigt ist und heiter geworden ihr Gemüt,

---

[1]) La magie chez les Chaldéens, Paris 1874. Ihm folgen z. Z. Alfred Jeremias Höllenfahrt der Istar, eine altbabylonische Beschwörungslegende. Lpz. 1885 p. 35 und in: die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode Lpzg. 1887 p. 19 und 37. s. auch S. 70. Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der vergl. Religionsgeschichte I 177 Anm. 202. 214. Lefébure Mélusine VIII 217. Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei seit den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Deutsch von Petersen. Stuttg. 1898 p. 31 und andere Darstellungen zweiter und dritter Hand.

[2]) p. 19 s. auch p. 27, 39 ff. 94. 98.

[3]) Religion 1898 p. 118, 240 f.

17 So beschwöre sie mit dem Namen der grossen Götter.
Erhebe dein Haupt, auf den Quellort (?) richte deinen Sinn (und sprich:)

„Nicht, meine Herrin, möge versperrt bleiben der Quellort (?), vom Wasser darin will ich trinken."

(Als Allatu das hört, lässt sie Istar durch ihren Diener mit den Wassern des Lebens besprengen und giebt sie frei. Sie geht durch dieselben sieben Thore, durch die sie gekommen war und erhält bei jedem den Teil ihrer Kleidung zurück, der ihr auf dem Hinwege abgenommen worden war). — So übersetzt Jeremias. Insbesondere in der Deutung von v. 17 (tum-me-ši-ma šum ilâni rabûti) folgt er Lenormant [1]), auch H.F. Talbot in Records of the Past I 143 ff übersetzt: Awe her with the names of the great gods, aber schon Delitzsch [2]) gab dafür: „lass sie schwören", wonach es sich höchstens um einen sehr feierlichen Eid handelt. Ebenso übersetzt Jastrow [3]): Invoke against her the name of the great gods. Von einer magischen Wirkung des Namens ist so wenig die Rede wie von einer Geheimhaltung. Auch der Zusammenhang spricht in keiner Weise dafür. Soll doch Uddušunamir erst abwarten, bis Allatu sich beruhigt hat, ehe er mit seinem Verlangen an sie herantritt.

Andere Stellen, aus denen auf den magischen Gebrauch von Namen zu schliessen wäre, sind mir trotz der vielen bereits veröffentlichten magischen Texte nicht bekannt [4]) und ich weiss nicht, worauf z. B. Sayce [5]) seine Darstellung von der Macht des Namens bei den alten Babyloniern baut. Wir müssen daher auch diesen Faktor ausscheiden. Noch weniger dürfen wir die Voraussetzungen in den Systemen der Ssabier, Mandäer und Manichäer zu finden hoffen. Denn zwar spielt der Name z. B. bei den Mandäern eine

---

[1]) Magie 41 prononce-lui le nom des grands dieux.

[2]) Chaldäische Genesis, 317.

[3]) p. 572.

[4]) Höchstens was Jastrow 283, 284 fin. anführt, kommt dem nahe. — In der Beschwörungsserie Maqlu wird einmal (2,129) „der gewaltige, neuerglänzende, unvergängliche Name der Götter" angerufen. Aber diese Uebersetzung Tallquists ist irreführend. Zikru heisst hier ohne Zweifel Sohn oder Abkömmling. Dies lehrt unzweideutig der Zusammenhang: „Beschwörung. O Feuergott, gewaltiger, Erstgeborener Anus, glänzender erhabener Spross der Göttin Salas, gewaltiger . . . Zikru der Götter, der du Opferspeisen den Göttern, den himmlischen Geistern, giebst". Zikru ist also hier ein Synonym von šumu, das Sohn bedeuten kann s. o. Bei Delitzsch s. v. fehlt diese Bedeutung.

[5]) (Hibbert-), Lectures on . . . the Religion of the ancient Babylonians. London 1887 p. 302.

grosse Rolle, insbesondere bei ihrer Taufe, aber wir besitzen von diesen Religionsparteien und ihren Vorstufen keine hinreichend alten Texte, mag man auch ihre Ursprünge mit mehr oder weniger Glück in ein hohes Altertum versetzen. Schon in ihren ältesten Urkunden treten sie uns als synkretistische Bildungen entgegen, so dass nicht zu entscheiden ist, ob das magische Element, nach dem wir suchen, falls wir es auch bei ihnen finden, eigenes oder fremdes Gut ist. Daher würde von ihnen erst die Rede sein können, wenn wir auf die nachchristlichen Erscheinungen einen Blick werfen.

Ein Element, das auf Judentum und Christentum einen kaum zu überschätzenden Einfluss ausgeübt hat, ist die **griechisch-römische** Denkweise. Würde der Namenzauber ein ausgeprägter Zug der griechischen oder römischen Religion und Superstition sein und in Formen auftreten, die dem neutestamentlichen ähnlich wären, so würden wir in Anbetracht der geschichtlichen Entwicklung das vollste Recht haben, in ihm die Quelle zu sehen. Aber dies ist nicht der Fall. Zwar gehören Besprechungen[1]) (ἐπῳδαί) wie sich von Pindar an (vereinzelt schon bei Homer Od. 19,457) reichlich belegen lässt, zur griechischen Volks-Medicin[2]), aber wie sie lauteten, wissen wir nicht. Nach Rohde[3]) war der ursprüngliche Sinn solcher Sprüche stets der einer Anrede und Beschwörung eines dämonischen Wesens. Die bekannten Ἐφέσια γράμματα, die nach einer Nachricht des Clemens Alexandrinus[4]) auf die Phrygischen oder Idäischen Daktylen zurückgeführt wurden[5]), sind möglichst unsinnige aber darum für um so wirksamer gehaltene Buchstabenkombinationen und Wortreihen, die mit manchen Kinderspielsprüchen zu vergleichen sind[6]). Eher kann man den Glauben an die Kraft des Namens in den geheimen Namen mancher

---

[1]) **Welcker**; Epoden oder das Besprechen kl. Schr. III 64 ff.

[2]) vgl. z. B. Hippocr. morb. sac. p. 588 Dind. von den religiösen Schwindlern und Bettelpriestern (die auch Plato häufig geisselt.) — καὶ λόγους ἐπιλέξαντες ἐπιτηδείους εἰς ἴησιν, κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσι ἑωυτοῦσι καθαρμοὺς προσφέροντες καὶ ἐπαοιδάς.

[3]) Psyche[2], II 77.

[4]) **Strom.** I 306 A.

[5]) **Lobeck**, Aglaoph. 1163 f. 1330 f.

[6]) K. **Wessely**, Ephesia Grammata, Programm des Franz-Joseph-Gymnasiums in Wien 1886. Roscher im Philologus LX (1901) p. 89 meint, dass ihre ursprüngliche Reihenfolge einen Hexameter ergab: Αἴσια, Δαμναμενεύς, Τέτραξ, Λίξ, Ἄσκι, Κατάσκι. Nach der von Clem. Alex Strom. 5 p. 568 Sylb. mitgeteilten pythagoräischen Deutung s. auch Hesych. s. v. Ἐφέσια γράμματα ist Αἴσια = ἀληθές, Δαμ. = ἥλιος, Τετρ. = ἐνιαυτός, Λίξ = γῆ. Ἀσ. = σκότος, Κ. = φῶς.

Mysteriengottheiten [1]) und der Evocatio der älteren officiellen römischen Religion finden. Durch die Evocation suchte man die Götter einer angegriffenen Stadt zu bewegen, dieselbe zu verlassen. Um sich selbst vor einem ähnlichen Verfahren von Seiten ihrer Feinde zu schützen, hielten die Römer die Namen ihrer eigenen Schutzgötter geheim, für welche dann die Bezeichnungen der Indigitamenta allein gebraucht wurden [2]). Dem römischen Feste der Bona Dea durfte kein Mann beiwohnen noch den Namen der Göttin hören [3]). Aber diese geringen Spuren können uns nicht genügen, und das reiche Material, das z. B. R. Heim [4]) gesammelt hat, ist unzuverlässig, weil immer die Zeit schwer zu bestimmen ist. Fast durchweg darf man es erst in eine Zeit versetzen, als längst der Westen mit orientalischem Zauberwesen überflutet war. Dass wir Stellen bei einem Plutarch oder Lucian nicht verwenden dürfen, versteht sich von selbst.

So bleibt denn nur noch Ein Land, aber in ihm glauben wir auch mit Sicherheit die Heimat des ersten neutestamentlichen ὄνομα nachweisen zu können — es ist Aegypten. Bei keinem alten Volke hat der Name eine solche Bedeutung gehabt, ist der magische Unfug mit Namen soweit getrieben worden, wie in Aegypten, und von hier aus wird sich auch ein Weg zum Neuen Testament zeigen [5]).

Für den Aegypter war der Name ein ebenso selbständiger und realer Bestandteil der Person wie der Leib, der Schatten, die Seele und der Geist (Ka), welch letztere bekanntlich grobmateriell und als für sich bestehende Wesen gedacht wurden. Bisweilen wird er mit ihnen identi-

[1]) z. B. in den Mysterien von Thelpusa und Megalopolis Pausan. VIII 25, 37. Anrich, das antike Mysterienwesen 1894 p. 31

[2]) Plinius XXVIII 2. Macrobius ed. Jan. II 293 f. Marquardt, Röm. Altertümer IV [4] p. 21.

[3]) ibid. 290. Bei dieser Gelegenheit möge einem vergessenen Gelehrten sein Eigentum gewahrt werden. Der immer noch wertvolle Abschnitt bei Marquardt [4] IV 116—127 über Zauberei und dergl. stammt, wie alle, die ihn benützten, übersehen zu haben scheinen „aus einer noch (1856) ungedruckten aber hoffentlich bald erscheinenden Abhandlung meines in den dunkelsten Regionen der alten Literatur heimischen Collegen G. Röper über des Bolus Φυσικὰ βοηθήματα“ (Marquardt). — Jetzt vergleiche man auch G. F. Schömann und J. H. Lipsius, Griechische Altertümer IV. Aufl. 1302 II 351 ff.

[4]) Incantamenta Magica Graeca Latina Jahrb. für class. Philol. Suppl. 1893.

[5]) vgl. zum Folgenden: Erman, Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum II besonders 359 ff. und 473 ff. Wiedemann, die Religon der alten Aegypter 1890 p. 144, 152, 162 u. ö. besonders aber R. Lefébure, La vertu et la vie du nom in Mélusine (Recueil de Mythologie, littérature populaire, traditions et usages VIII (1896—97 Paris) p. 217 ff. und E. A. Wallis Budge: Egyptian Magic 1899. 157—181 (Magical Names) und an vielen anderen Stellen dieses Buches.

ficiert[1]). Diese Vorstellung findet sich bereits in den ältesten Texten. In einer Inschrift auf der Pyramide Pepi's I der cra. 3200 a. lebte, wird geschildert, wie der tote König glücklich in der Unterwelt anlangt. „Pepi geht vorwärts mit seinem Fleisch, Pepi ist glücklich mit seinem Namen und er lebt mit seinem Ka[2]).“ Der Name lebt und — ein besonders prägnanter Ausdruck für leben — blüht. Zahlreich sind die noch in ptolemäischer und römischer Zeit häufig abgeschriebenen Gebete um „Blühen des Namens“. Ein solches Gebet, wie es sich auf der Pyramide Pepi's II. findet, beginnt z. B.: „O grosse Vereinigung der Götter, die in Annu (Heliopolis) wohnen, verleiht, dass Pepi Nefer-ka-Ra blühen möge und dass seine Pyramide, sein ewigdauernder Bau, blühe, ebenso wie der Name von Temu, dem Haupt der neun Götter, blüht. Wenn der Name von Shu, dem Herrn des obern Heiligtums in Annu blüht, dann möge Pepi blühen und seine Pyramide, sein ewigdauernder Bau, möge blühen . . . wenn der Name von Seb . . . von Nut . . . von Osiris etc. blüht, dann möge der Name von Pepi blühen“ u. s. w.[3]). Es war der dringendste Wunsch eines Aegypters, dass sein Name nach dem Tode weiterbestehe, dies ganz buchstäblich genommen. Im Tode verliess der Name den Menschen, er ging aus seinem Körper heraus und der Tote flehte um seine Zurückgabe und Wiederkehr. Daher war es ein ausgesuchter Act der Feindschaft und eine harte Strafe, dass man den Namen jemandes vernichtete d. h. buchstäblich überall wegkratzte[4]), wie es z. B. späterer Fanatismus mit dem Namen des Gottesleugners und Reformators Chu-en-Aten (Amenophis IV.) that.

Die Dinge und ihre Existenz sind so abhängig von dem Namen, dass der Gott die Welt, ja sogar sich selber, dadurch schafft, dass er seinen Namen nennt. Als nur erst der grosse Gott Neb-er-tcher

---

[1]) Lefébure 231 ff.

[2]) Budge, 158.

[3]) Maspero Recueil tom. XII 146 Budge ib. Dem gegenüber kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, dass Sirach, bei dem allein sich diese Ausdrucksweise findet (40, 19c s. o.) unter ägyptischem Einfluss steht. Auch ist bei ihm auffallend oft von dem Nachleben des Namens die Rede. Solche Redensarten können aber schon früh zu dem internationalen Phrasenschatz gehört haben, über den uns z. B. die Tel-Amarna Briefe manche Belehrung geben. Aber nur in Aegypten hatte die Phrase vom Leben und Blühen des Namens den vollen Wert des heimischen Gepräges. Das Gleiche gilt von dem „Ausrotten“ des Namens.

[4]) Lefébure 229.

existierte und die Zeit gekommen ist, dass er alle Dinge schaffe, spricht er: „ich formte meinen Mund und ich sprach meinen eigenen Namen als ein Wort der Macht aus und so emanierte ich mich selbst unter den Emanationen des Gottes Khepera und ich entfaltete mich selbst aus der Urmaterie, welche unzählige Emanationen emaniert hat seit dem Beginn der Zeiten“. In einer andern Relation sagt der Gott Khepera: „mein Name ist Osiris, der Keim der Urmaterie.“ Im siebzehnten Kapitel des Totenbuches liest man: „ich bin der grosse Gott Nu, der sich selbst gezeugt hat, und der seinen Namen zur Göttergesellschaft hat werden lassen.“ Auf die Frage, was damit gemeint ist und wer das ist, erfolgt die Antwort: „es ist Rā, der Schöpfer der Namen seiner Glieder, welche zu Göttern im Gefolge Rā's geworden sind.“ Alle Götter Aegyptens waren Personifikationen der Namen oder was dasselbe bedeutet der Glieder Rā's, des vielnamigen. Hier ist also ein Name vollkommen identisch mit einer ganz bestimmten göttlichen Potenz. Der Name ist selbst das mächtige göttliche Individuum.

Bestimmten Worten und Namen wurde daher eine unbegrenzte Macht zugeschrieben. Die schrankenlose Gewalt des Priesters bestand in seiner Kenntnis der wirksamen Namen und ihres Gebrauches. Durch das Aussprechen gewisser Worte oder Namen in einer bestimmten Art und mit einem bestimmten Ton konnte er Kranke heilen, die bösen Geister, von denen jemand besessen und gequält wurde, austreiben, den Toten beleben und seinen Leib unzerstörbar machen, sodass die Seele ewig darin leben könne. Mit ihrer Hilfe konnte man jede beliebige Gestalt annehmen, auf Geheiss des kundigen Priesters wurden Bilder und Figuren lebendig, und leblose Dinge beeilten sich, seine Gebote zu erfüllen. Die Kräfte der Natur erkannten seine Macht an, und Wind und Regen, Sturm und Ungewitter, Fluss und See, Krankheit und Tod wüteten auf Befehl dessen, der die Kenntnis der den Göttern des Himmels, der Erde und der Unterwelt abgerungenen Worte besass. Durch ein Wort konnte man die Erde spalten, die Wasser zwingen, sich aufrecht zu stellen und den Lauf der Sonne am Himmel hemmen. Kein Gott, kein Geist, kein Dämon, kein Feind vermochte der Kraft des Zauberwortes zu widerstehen und die Aegypter bedienten sich seiner zu den geringfügigsten wie zu den wichtigsten Angelegenheiten ihres Lebens [1]).

---

[1]) Budge X f.

Wir haben oben auf die bedeutsame Thatsache hingewiesen, dass dem israelitischen Priester bei keiner seiner Verrichtungen eine bestimmte Formel vorgeschrieben ist und dem Ritus gänzlich das Wort fehlt. Diese Beobachtung können wir hier nach einer andern Seite ergänzen. Die Wunder, welche Mose und Ahron verrichten, werden fast alle in den Papyri auch von den ägyptischen Zauberern gemeldet z. B. die Verwandlung des Stabes, der auch bei ihnen ein übliches Attribut ist, in eine Schlange, und die Teilung des Meeres, so dass man trockenen Fusses hindurch gehen kann, findet sich bereits in einer Erzählung aus der Zeit der 18. Dynastie cra. 1550. Aber während bei den ägyptischen Wundern die Aussprache gewisser magischer Worte oder Formeln unerlässlich ist, ja diese es sind, durch die das Wunder gewirkt wird, sprechen Ahron und Mose nie ein Wort bei ihren Wundern. Auch hier ist unzweifelhaft eine bewusste Opposition, ein stillschweigender Protest anzunehmen. Nicht der Zauberer und sein Wort beherrschen die Welt, sondern der allmächtige Gott; von ihm gesandt bedürfen seine Diener keines Zauberwortes, sie haben nur schweigend den von Gott vorhergesagten Eintritt des Wunders zu markieren. Daher wird bei allen Plagen stets wiederholt, dass sie auf Befehl Gottes erfolgten. Mose und Ahron sind nur die ausführenden Organe. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass das בלהטים Ex. 7,11 oder בלטיהם 7,22. 8,3.14, vermittelst dessen, wie stets bemerkt wird, die חרטמי מצרים zaubern oder zu zaubern versuchen „mit ihrem Zaubergemurmel" bedeuten muss[1]).

Uebrigens wirkte nicht nur das gesprochene sondern auch schon das geschriebene Zauberwort. Man schrieb es auf Papyrus, Leinewand, Steine, Scherben, Metallplatten und wenn man dann diese Gegenstände auf die Stelle, wo der Zauber helfen sollte, legte oder warf, so hatte das denselben Effekt, als wenn man das Zauberwort darüber aussprach. Die Kraft der mannigfachen Amulette bestand nicht weniger in den Worten, mit denen sie beschrieben als in den Figuren, mit denen sie bemalt und dem Stoff, aus dem sie gefertigt waren[2]).

Vor allem wichtig war die Kenntnis der zauberkräftigen Formeln und Namen für die gefahrvolle Reise in das Jenseits oder die Unterwelt. Kein

---

[1]) Vielleicht verwandt mit dem aram. לוט fluchen und hebr. ליץ לוץ spotten? kh'saf syr. „beten" hebr. „zaubern", arabisch qasama „schwören" hebr. „zaubern" u. ä.

[2]) Budge 25 ff. Magical stones or amulets.

Thor öffnete sich hier, wenn man nicht seinen Namen kannte, kein Dämon liess den Toten vorüber, wenn er ihn nicht in richtiger Weise anrief, kein Gott kam zu Hilfe, so lange ihm nicht die gebührende Bezeichnung ward. Wenn der Tote zur Halle des Gerichts kam, so begann er seine Rede: „Huldigung dir, o grosser Gott . . . ich kenne dich und ich kenne deinen Namen und ich kenne die Namen der zweiundvierzig Götter, welche mit dir in dieser Halle von Maāti sind.“ Aber mochten die Götter ihm auch günstig gesinnt sein und ihn im Gericht gerecht befunden haben, er kann seinen Weg nicht zwischen die andern Götter hindurchmachen, wenn er nicht die Namen gewisser Teile der Halle von Maāti kennt. Erst wenn er ihre Namen nennt, lassen ihn die Götter durch. Aber auch dann darf er in die Halle erst eintreten, nachdem er auf die Fragen des Riegels, der Schwelle, der Thürpfosten u. s. w. jedem ihren Namen genannt hat. So geht die Reise weiter u. a. durch die angsterregenden sieben Hallen oder Häuser, die durch je einen Thorhüter, einen Wächter und einen Herold bewacht werden und durch die zweiundvierzig Säulenreihen und ihre Wächter. Und unaufhörlich fragen ihn alle nach ihren Namen und lassen ihn nicht eher passieren, als bis er sie gesagt hat. Dies geht so weit, dass sogar das Boot, das den Toten über die Kanäle und Ströme im Jenseits übersetzen soll, ihm nicht eher zu Willen ist, als bis er jedem einzelnen Stück den richtigen Namen geantwortet hat.

Der Pfahl, an den es angebunden ist, spricht: Sage mir meinen Namen! — Antwort: dein Name ist . . .

Das Steuerruder spricht: Sage mir meinen Namen! — Antwort: dein Name ist . . .

Dasselbe Spiel wiederholt sich bei dem Tau, den Rudern, dem Mast u. s. w.[1]).

Das hochnotpeinliche Examen, von dem für den toten Kandidaten alle Seligkeit abhing, bestand also in einem Abfragen von göttlichen Vocabeln und das Vademecum dieser puerilen Wissenschaft war ein höllisches Onomasticon sacrum. Man kann sich nichts Läppischeres denken.

Natürlich sind die wahren Namen nicht allgemein bekannt, sie sind geheim. Jeder Aegypter hatte zwei Namen, einen, mit dem man ihn nannte und einen geheimen, den wahren Namen, oder den kleinen und den grossen Namen. Diese Sitte blieb bis in die spätesten

---

1) Budge nach dem Totenbuch u. a. 103 ff.

Zeiten. Auf dem Denkmal eines Hohenpriesters des Ptah, und seiner Frau, Zeitgenossen der letzten Ptolemäer, sagt die Frau von ihrem neugeborenen Sohn: „Man gab ihm den Namen Imhotep und nannte ihn Petubast“, und der Mann sagt: „die Majestät des Gottes Imhotep begnadigte mich mit einem Knaben, man gab ihm den Namen Imhotep und nannte ihn Petubast [1])“. Die Könige hatten officiell fünf Namen, die zusammen den grossen Namen, ran-ur, ausmachten [2]). Insbesondere wurde der wahre Name der Götter verschwiegen, damit er nicht den Feinden ausgeliefert werde [3]). Die Götter hatten aus diesem Grunde viele Namen, Osiris war der Gott mit hundert Namen [4]), Isis war die Zehntausendnamige [5]). Jeder dieser Namen war wirksam und wunderthätig, das Totenbuch [6]) ist voll von ihnen. Z. B. der Gott Amen (Ammon, der Verborgene) wird von dem Toten folgendermassen angerufen: O Amen, Amen, o Re-Jusaka, o Gott, Fürst der Götter des Ostens, dein Namen ist Na-ari-k oder (wie andere sagen) Ka-ari-ka, Kasaika ist dein Name. Arethikasathika ist dein Name, Amen-na-an-ka-entek-share oder (wie andere sagen) Thek-share-Amen-kerethi ist dein Name. O Amen, lass mich zu dir bitten, denn ich, ja ich, kenne deinen Namen. Amen ist dein Name, Ireqai ist dein Name. Marqathai ist dein Name — und so geht die stumpfsinnige Litanei noch lange weiter, wobei die Namen immer ungeheuerlicher werden z. B. Sefiperemhesikrahaputchetef ist dein Name, Atareamtcherqem-turennuparsheta ist der Name eines deiner Söhne u. s. w. [7]). Der mächtigste Name aber ist der eigentliche Name Ra's, des Gottes mit den vielen Namen.

Da aber die Veröffentlichung ihres Namens selbst die Götter macht- und willenlos macht, so hüten sie sich, ihn zu verraten. Die kluge Göttin Isis, klüger als alle Menschen, Götter und Geister, die von Thot, dem Schreiber der Götter, dem Herrn der Schrift, dem Meister des Papyrus, u. s. w. über vieles belehrt worden war und „eine geschickte Zunge hatte, die mächtigen Worte mit richtiger Aussprache zu sprechen wusste und in ihrer Rede nicht stockte [8]),“

---

[1]) Reinisch Chrestomat. I 20, 13. Lefébure 225 f.

[2]) Leféb. ibid.

[3]) De Rougé Chrestom. II, 16.

[4]) Totenbuch c. 142.

[5]) Plut. de Isid. et Os. 53.

[6]) bes. c. 162, 163, 164, 165.

[7]) Budge 172.

[8]) Budge 129.

wusste alles, was im Himmel und auf Erden war, so gut wie Ra selber. Nur Eines gab es, was sie noch nicht wusste und ihrer Macht Schranken setzte, den geheimen Namen des Ra, in dem seine Macht begründet war und der dem, der ihn kannte, unbegrenzte Zaubergewalt verlieh. Der bekannte Turiner Papyrus, den Pleyte und Rossi ediert haben, erzählt nun eine alberne Geschichte, wie es Isis durch eine raffinierte List gelingt, dem altersschwachen Göttervater sein Geheimnis zu entlocken, nachdem er sie anfangs wie Simson die Delila hingezogen hat. Aus dem Seiber, der dem wackligen Kiefer des alten Gottes entträuft, knetet sie mit Erde einen giftigen Wurm und legt ihn auf den Weg, den Ra auf seinem täglichen Ausgange betreten muss. Als er nun mit dem ganzen Göttergefolge daherkommt, beisst das heilige Ungeziefer den allerhöchsten Gott in den Fuss, worauf er ein jämmerliches Geschrei erhebt und seine Kinder, die Kenner der magischen Worte, herbeiruft, dass sie ihn heilen. Isis erbietet sich dazu unter der Bedingung, dass er ihr seinen geheimen Namen sage und wohl oder übel muss er es endlich thun. Nun ist Isis ebenso mächtig wie Ra[1]).

Aber auch der Mensch kann zu gleicher Macht gelangen, wenn er des Namens habhaft wird. Dann kann er ebenso gut zaubern wie der Gott selber. Das Zaubern besteht entweder in dem Hersagen einer Götterrede, die bei einer gleichen Not dem mit Namen zu nennenden Gotte geholfen hat, oder einfacher darin, dass der Zauberer sich geradezu als den Gott selber bezeichnet; er sagt: ich bin der und der Gott. So lautet eine Beschwörung im Papyrus magique Harris (Uebersetzung von Chabas[2]).

Halt! Krokodil Makou, Sohn des Set!
Ich bin Anhor, der Herr des Schwertes!

Ein Recept, ein grosses Wasser zu beschwören[3]), schliesst:

Ich bin Khem von Koptos
Ich bin Khem, der Herr von Koptos.

Eine andere Formel zu dem gleichen Zweck[4]):

Ich bin der aus Millionen Auserwählte,
Der hervorgegangen ist aus dem unteren Himmel (der Hölle)
Der, dessen Name man nicht kennt.

---

[1]) Erman, 359—362. Wiedemann, 29 ff. Budge, 137 ff.
[2]) Mélanges Egyptologiques 3 Série tom. II 187, p. 248.
[3]) ib. 248.
[4]) ibid. 259.

Wenn sein Name über das Ufer ausgesprochen wird.
Ja, dann verzehrt es (die Wasser).
Wenn sein Name über die Erde ausgesprochen wird,
Ja, dann sprüht es Funken.
Ich bin Shou im Bilde des Ra.

Ein anderes Mal heisst es:[1])

O göttliche Seele, o göttliche Seele!
Ich bin Anobis, Sapti, Sohn von Nephthys!

„Wer z. B. auf dem Wasser recitiert:

Du bist nicht über mir[2]) — ich bin Amon.
Ich bin Anhor, der schöne Tötende.
Ich bin der Fürst, der Herr des Schwertes,
Erhebe dich nicht — ich bin Mont u. s. w.[3]), der jagt durch diese Versicherung den Krokodilen ebensolch einen Schrecken ein, als kämen diese Götter selbst des Weges[4])"

Bei Chabas[5]) finde ich auch folgende: Litanies de Shou:

Tu es plus mystérieux, plus grand que les dieux,
En ce nom, qui est le tien, de Shou fils de Ra.
Tu es plus grand, plus ancien que les dieux,
En ce nom, qui est le tien, de déesse Aa-oer u. s. w., aber leider kann ich die sprachliche Grundlage dieses für uns ganz besonders wichtigen en ce nom nicht prüfen. — —

Alles dies ist nun zwar in seinen Ursprüngen um Jahrtausende älter als das Christentum, dass es aber bis in die Zeit seiner Entstehung und Jahrhunderte weiter hinab in lebendiger Uebung geblieben ist, beweist nicht nur die Geschichte der ägyptischen Religion insbesondere der magischen Literatur und Praxis während der ptolemäischen und römischen Zeit, sondern vor allem die Gnostik, die ja ihren Namen geradezu von der Kenntnis (γνῶσις) der wunderthätigen Namen hat. Es ist ein Verdienst von Anz[6]), dass er in den Verhandlungen über den Ursprung der Gnosis gegenüber der einseitigen Betonung ihrer Dogmatik ihre praktische Richtung auf die Magie mit zauberkräftigen Formeln gebührend in den Vordergrund gestellt hat. Alle die zahlreichen

[1]) ib. 261.
[2]) So Erman, Chabas: Ne sois pas contre moi!
[3]) Auch bei Chabas 263.
[4]) Erman, 472 f.
[5]) p. 248.
[6]) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Texte und Untersuchungen XV 4 (1897). Doch betont auch schon Anrich, 78 f. kräftig diesen Punkt.

gnostischen Sekten trieben den ausschweifendsten Namenzauber, und es kann nach dem Vorstehenden keinem Zweifel unterliegen, dass er aus Aegypten stammt, welches auch immer die Quelle der sonstigen Lehren des Gnosticismus sein mag, obgleich man geneigt sein könnte, auch seine Emanations- und Erlösungslehre auf Aegypten zurückzuführen.

Magier waren die Anhänger des Häresiarchen Simon, für dessen Identität mit dem Magier Simon der Apostelgeschichte sich, wie es scheint, die Gelehrten überwiegend entscheiden. Von ihnen berichtet Irenaeus[1]): Magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque eorum, et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima, et qui dicuntur paredri et oniropompi et quaecunque sunt alia periergia apud eos studiose exercentur = Hippolyt. Refut. 6,20 (Duncker-Schneidewin p. 256) οἱ οὖν τούτου μαθηταὶ μαγείας ἐπιτελοῦσι καὶ ἐπαοιδάς, φίλτρα τε καὶ ἀγώγιμα καὶ τοὺς λεγομένους ὀνειροπόμπους δαίμονας ἐπιπέμπουσι πρὸς τὸ ταράσσειν οὓς βούλονται ἀλλὰ καὶ παρέδρους τοὺς λεγομένους ἀσκοῦσιν. Die Exorcismen und Incantationen werden vor allem mit Engel- und Götternamen gearbeitet haben. Ausdrücklich berichtet Epiphanius von Simon Magus[2]), dass er alles Heil in die Kenntnis barbarischer Namen setzte καὶ ὀνόματα βαρβαρικὰ τούτοις (nämlich den verschiedenen Himmeln (στερεώματα und οὐρανοί) und ihren Herrschern und Mächten (ἄρχοντες, ἐξουσίαι, δυνάμεις) ἐκτίθεται μηδὲ ἄλλως δύνασθαι σώζεσθαί τινα, εἰ μή τι ἂν μάθοι ταύτην τὴν μυσταγωγίαν κτλ. Vgl. im Folgenden die Himmelfahrt der Seele bei den Ophiten. Noch deutlicher wird dies von dem nächsten Schulhaupt der samaritanischen Gnostiker, Menander, der ad summum magiae pervenit[3]), gesagt. Nach ihm wurde man von der Ἔννοια in der Magie unterrichtet, einer Wissenschaft, durch die man dahin gelangte, ut et ipsos, qui mundum fecerunt, vincat angelos[4]). Menander war der Lehrer des Saturnilos und des Basilides und bei diesem, der in Alexandria lehrte, sind wir in das volle Fahrwasser gnostischer Magie gelangt[5]). Utuntur autem et magia et imaginibus et incantationibus et reliqua universa periergia.

[1]) I 16, 3. Harvey, I p. 194.

[2]) haeres. 21,4 D. II p. 10.

[3]) Iren. I 17 p. 195.

[4]) cfr. Euseb. hist. III, 26. Amélineau, Essai sur le Gnosticisme égyptien Annales du Musée Guimet . . . . 54—66 sieht in der hier genannten Magie wesentlich die ägyptische Theurgie Jamblichs, welche von den Neuplatonikern bekämpft wurde. Wir werden weiter unten den geschichtlichen Zusammenhang genauer feststellen können.

[5]) Jren. I 19, 3 p. 201.

Nomina quoque quaedam affingentes quasi angelorum annunciant, hos quidem esse in primo coelo, hos autem in secundo et deinceps nituntur 365 ementitorum coelorum et nomina et principia et angelos et virtutes exponere. Quemadmodum et „mundus“ nomen esse eius, in quo descendisse dicunt et ascendisse salvatorem (et eum) esse Caulacau. (= קו לקו)[1]. Igitur, qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri quemadmodum et Caulacau fuisse.

Durchaus Magiker waren ferner die Marcosier[2]) und Karpocratianer[3]) wie auch die Ebionäer. Nach valentinianischer Lehre wird u. a. „durch die Kraft des Namens“ das Brot und Oel geheiligt und vergeistigt[4]).

Eine Grundvorstellung des Gnosticismus, welche von fast allen Spielarten mit Vorliebe gepflegt worden ist, ist die Himmelfahrt der Seele, ihr Aufstieg von dieser durch die bösen Archonten geknechteten Welt durch die (sieben) Himmel und alle die zahllosen Räume der überirdischen Welt, bis sie zur höchsten Höhe und zur seligen Freiheit des Pleroma gelangt. Dieser Aufstieg (ἄνοδος) ist das Gegenstück zu der Herabkunft (κάθοδος) Jesu, der denselben Weg nahm, als er vom Vater gesandt wurde oder die Erlaubnis erhielt, die sündige Menschheit zu erlösen. Die Topographie dieses Reiseweges ist sehr kompliziert, aber konstant ist die Vorstellung, dass jede Station von einer feindlichen Macht (ἄρχων, δύναμις, ἐξουσία o. dgl.) besetzt, von schreckenerregenden Wächtern bewacht und durch Schranken, Thore, Vorhänge o. ä. abgeschlossen ist. Was nun alle Thore sprengt, die Wächter in die Flucht jagt und die feindlichen Gewalten überwindet, das ist hauptsächlich das Aussprechen ihrer Namen. Vor seinem oder einem andern mächtigen Namen muss jeder Dämon entweichen. Ohne im Besitze der Namen zu sein, würde die Seele keinen Schritt vorwärts kommen oder vielmehr den feindlichen Gewalten anheimfallen.

---

1) Duncker-Schneidewin zu Hippolyt 150,49.

2) Iren. I 7, 1 p. 114 magicae imposturae peritissimus.

3) I 20 2 p. 206. Artes enim magicas operantur et ipsi et incantationes, philtra quoque et charitesia et paredros et oniropompos et reliquas malignationes. Vgl. auch das allgemeine Urtheil des Celsus bei Origen. c. Cels. VI, 38 f.

4) καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος . . . . εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβεβλημένα Clem. Alex. Excerpt. ex Theod. 82.

Eines der echtesten Dokumente gnostischer Anschauungen ist anerkanntermassen der von Hippolyt[1]) mitgeteilte Naassenerhymnus. Jesus bittet Gott, er möge ihn hinabsenden zur Rettung der Seele aus dem bitteren Chaos:

> εἶπεν δ' Ιησοῦς, ἐσόρα πάτερ
> ζήτημά κακῶν ἐπὶ χθόνα
> ἀπὸ σῆς πνοῆς ἐπιπλάζεται.
> Ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος,
> κοὐκ οἶδεν ὅπως διελεύσεται.
> Τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ·
> σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι·
> αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
> μυστήρια πάντα διανοίξω,
> μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω·
> καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
> γνῶσιν καλέσας παραδώσω.

Hierin ist zwar der Name nicht ausdrücklich genannt (falls der Text sicher ist!), aber der Vergleich mit andern Aussagen setzt es ausser Zweifel, dass die Gnosis, die Jesus überliefern will, oder die Verborgenheiten des heiligen Weges ebenso wie die „Gestalten" der Gottheiten nichts anderes sein können als die Namen, vermittelst deren man durch alle Aeonen den Weg findet und alle Mysterien aufschliesst. Daher giesst Celsus seinen Spott über die Ophiten aus, welche die Namen der Thürhüter mühselig auswendig zu lernen haben[1]). In der That musste in diesem Glaubenssystem ein Hauptstück des Religionsunterrichts die Mitteilung und das Auswendiglernen von Götternamen sein, die meistens aus unsinnigen Zusammensetzungen von Buchstaben (ὀνόματα βάρβαρα) bestanden.

Am ausgebildetesten war die „Philosophie" des Namens wohl bei den Marcosiern. Sie spekulierten sogar über die einzelnen Buchstaben der heiligen Namen[1]). — Das scheusslichste und perverseste, was wohl jemals eine menschliche Phantasie erdacht hat, war das System der Γνωστικοί und einer Abart von ihnen, der Phibioniten. Die Mitteilungen des Epiphanius[2]) über sie sind um so glaubwürdiger, als er selbst eine Zeit lang unter ihnen verkehrte und in

---

[1]) Philos. V, 10 p. 174 f. Duncker-Schneidewin.

[1]) Origen. c. Cels. VII, 40 καὶ ἐκεῖνοί [οἱ 'Οφιανοί] εἰσιν οἱ τὰ ὀνόματα τῶν θυρωρῶν ἀθλίως ἐκμαθόντες.

[1]) Iren. I, 14. Bei ihnen findet sich auch das Alphabet א"ת ב"ש.

[2]) h. 26, (9).

Gefahr war, von ihnen verführt zu werden. Sie verbanden die Lehre von der κάθοδος und ἄνοδος mit der schrankenlosesten Ausschweifung und immer war es ein Name, der in die nächste der 365 himmlischen Stationen beförderte[1]). In einem dem Philippus zugeschriebenen Evangelium dieser selben Sekte wird enthüllt, was die Seele bei ihrem Aufstieg in den Himmel sagen und wie sie jeder der oberen Dynameis antworten müsse: „ich kenne mich, und ich habe mich von überall her gesammelt und habe dem Archon keine Kinder gezeugt sondern habe seine Wurzeln ausgerissen und habe die zerstreuten Glieder gesammelt[2]) und ich weiss, wer du bist, denn ich bin von den Oberen.“ Das ist die Erlösung[3]).

Aber in üppigster Blüte sehen wir den gnostischen Namenzauber in den in koptischer Uebersetzung erhaltenen Schriften der (ophitischen) Gnosis, in der Pistis Sophia und dem von C. Schmidt herausgegebenen Codex Brucianus[4]). Hier tritt uns die ägyptische Anschauung von der Wunderkraft des Namens hundertfältig entgegen. Ganz so wie in der ägyptischen Hadesfahrt göttliche Namen alle Thore der Unterwelt öffnen und alle Schrecknisse überwinden, so sind es hier geheime aus den sinnlosesten Buchstabenkompositionen bestehende Namen, die gleich Zauberschlüsseln die Thore des Himmels öffnen und sicher durch ihre zahllosen Regionen geleiten.

Aus dem ersten Buche Jeû[5]): „Wenn ihr nun zu diesem τόπος kommt, so besiegelt euch mit diesem Siegel. Dies ist sein Name: ζαιεωχαζ; während dieses ψῆφος (folgt ein koptisches Zeichen) sich

---

[1]) ibid. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν Φιβιωνῖται καλούμενοι ἀναφέρουσιν τὰς αἰσχρὰς αὐτῶν θυσίας τῆς πορνείας τὰς ὑφ' ἡμῶν ἐνταῦθα προειρημένας ὀνόμασι τριακοσίοις ἑξηκονταπέντε, οἷς αὐτοὶ ἔπλασαν ἀρχόντων δῆθεν, ἐμπαίζοντες τοῖς γυναικαρίοις καὶ λέγοντες· Μίγηθι μετ' ἐμοῦ ἵνα σε ἀνενέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα· καθ' ἑκάστην δὲ μίξιν ὀνομάζουσιν ἑνὸς ὄνομά τινος βάρβαρον . . . . . Ὅταν δὲ εἰς τοσοῦτον ἀριθμοῦ ὄγκον ἐλάσῃ ἑπτακοσίων τριάκοντα (2×365) πτώσεων, λέγω δὴ μίξεων αἰσχρῶν καὶ ὀνομάτων τῶν παρ' αὐτοῖς πεπλανημένων, τότε λοιπὸν τολμᾷ ὁ τοιοῦτος καὶ λέγει· Ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός· ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ πᾶν ὀνομάτων τῶν τξε' ἀρχόντων.

[2]) Alles dies hat einen Nebensinn sexueller Perversität.

[3]) Epiph. h. 26, 13 ἀπεκάλυψέ μοι ὁ Κύριος, τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι. Ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησίν, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι ἀλλὰ ἐξεῤῥίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ. Ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι. Καὶ οὕτως, φησίν, ἀπολύεται.

[4]) Gnostische Schriften in koptischer Sprache. Lpz. 1892. (Texte und Unterss. VIII 1, 2.)

[5]) Schmidt, 179.

in eurer Hand befindet, saget diesen Namen: ααιωεωζαζ dreimal[1]). Und es stieben die Wächter (φύλακες) und Vorhänge (καταπετάσματα) davon, bis ihr zu dem τόπος ihres Vaters gelangt und er euch seinen Namen und sein Siegel giebt und ihr zu dem Thore innerhalb seines Schatzes hinübersetzt.“ Nach demselben Schema wird über den 56. 57. 58. 59. 60ten „Schatz“ belehrt. Ferner heisst es[2]): „Jetzt nun nachdem ihr aus allen diesen Topoi (τόποι) kommt, so saget diese Namen, welche ich euch gesagt habe und ihre Siegel (σφραγῖδες), auf dass ihr euch mit ihnen besiegelt, und empfanget den Namen (ihrer) Siegel, während ihr ψῆφος in eurer Hand ist. Und es stieben die Wächter und die τάξεις und die Vorhänge davon, bis ihr zu dem τόπος ihres Vaters geht.“ . . . Da sprachen die Jünger Christi zu ihm: o Herr, als wir zu dir sagten: „Gieb uns nur Einen Namen, damit er für alle τόποι genüge,“ da hast du zu uns gesagt: „bis dass ich euch alle τόποι habe erblicken lassen, werde ich ihn euch sagen.“ Siehe wir haben sie alle und alle ihre Insassen geschaut, und du hast uns ihren Namen und den Namen ihrer Siegel und alle ihre ψῆφοι gesagt, auf dass alle τόποι vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben. Jetzt nun gieb uns den Namen, von dem du zu uns gesagt hast: „Wenn ich euch die Schätze habe schauen lassen, so werde ich ihn euch sagen.“ Jetzt nun, unser Herr, sage ihn uns, damit wir ihn in allen τόποι der Schätze sagen und sie vom ersten bis zum letzten von ihnen allen davonstieben.“

Da sprach Jesus zu ihnen: „Höret und ich werde ihn euch sagen, leget ihn in euer Herz und behaltet ihn.“ Da sprachen sie zu ihm: „Ist es der grosse Name deines Vaters, der von Anfang existiert oder . . . . .“? Es sprach Christus: „Nein, sondern es ist der Name der grossen, in allen τόποι befindlichen δύναμις. Wenn du ihn sagest, so stieben alle τόποι davon, welche sich in den Schätzen befinden vom ersten bis zum letzten von ihnen allen, bis zum Schatze des wahren Gottes; die Wächter und die τάξεις und die Vorhänge stieben davon. Dies ist der Name, welchen du sagest:

ααα ωωω ζεζωραζαζζζαϊεωζαζα εεε ιιι ζαιεωζωαχωε οοο υυυ θωηζαοζαεζ ηηη ζζηηζαοζα χωζαζεο δ[3]) τυξαα (λ)ε(θυ)χ.

Dies ist nun der Name, welchen ihr sagen werdet, wenn ihr in dem τόπος des Innern seid, dem τόπος des wahren Gottes, welcher zu den τόποι der Aeussren gehört.“

---

[1]) „Du musst es dreimal sagen“, eine sehr häufige Zaubervorschrift.

[2]) p. 184 f.

[3]) Dazwischen auch einige koptische Buchstaben.

Nachdem weiterhin angegeben ist, wie dieser Name gehandhabt werden muss, schliesst Jesus[1]): Siehe nun habe ich ihn (den Namen) euch gesagt, behaltet ihn und sagt ihn nicht beständig, damit nicht alle τόποι wegen seiner Herrlichkeit, die sich in ihm befindet, beunruhigt werden. Siehe nun habe ich ihn euch, den Zwölfen, die ihr mich alle umgebet, gesagt und das Siegel und das ψῆφος. Siehe nun habe ich euch den Namen, nach welchem ihr mich gefragt habt, gesagt, damit ihr ihn in euer Herz leget.“

Der Name ist ein Mysterium. Hierfür sei z. B. auch folgende Stelle aus dem zweiten Buch Jeû angeführt[2]). „Wenn sie zu den τάξεις des Schatzes kommen, so besiegeln auch die τάξεις sie mit ihrem Siegel und geben ihnen den grossen Namen ihres μυστήριον und sie wandern in ihr Inneres hinein. Wenn sie zu den τάξεις der fünf Bäume des Lichtschatzes gelangen, so geben sie ihnen den grossen Namen und besiegeln sie mit ihrem Siegel und geben ihnen ihr Mysterium, bis sie in das Innere der sieben Stimmen wandern u. s. w.

Dieselben Ideen liegen dem nahe verwandten vierten Buche der Pistis Sophia zu grunde, wofür folgendes Citat zeugen möge[3]): Die Jünger sprachen zu Jesus: Rabbi, enthülle uns das Mysterium des Lichtes deines Vaters . . . Es sprach Jesus zu ihnen: „Es giebt kein Mysterium, welches vorzüglicher ist als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, indem es eure Seele zu dem Licht der Lichter, zu den Topoi der Wahrheit und der Güte, dem Topos des Heiligen aller Heiligen führen wird, zu dem Topos, in welchem es weder Frau noch Mann giebt, noch giebt es Gestalten in jenem Topos, sondern ein beständiges, unbeschreibbares Licht. Nichts Vorzüglicheres giebt es als diese Mysterien, nach welchen ihr fragt, wenn nicht das Mysterium der sieben Stimmen[4]), und ihrer 49 Dynameis und ihrer Psephoi; und es giebt keinen Namen, welcher vorzüglicher ist als sie alle, der Name, in dem alle Namen sind und alle Lichter und alle Dynameis. Wer nun jenen Namen weiss, wenn er aus dem Körper der Hyle kommt, so kann kein Feuer noch irgendwelche Finsternis, noch Gewalt noch Archon, der Schicksalssphäre, noch Engel, noch Erzengel, noch Dynamis die Seele, die jenen Namen weiss,

---

[1]) p. 187.

[2]) p. 197.

[3]) Nach Schmidt, 339 f., da mir die Ausgabe Schwartze-Petermann anfangs nicht zur Hand war; die Stelle steht in ihr p. 377 (235 f der lateinischen Uebersetzung). Ich hätte noch viele Stellen anführen können, wenn nicht gar ast das ganze Buch.

[4]) d. i. der sieben Vocale.

festhalten, sondern wenn er aus dem Kosmos kommt und jenen Namen zu dem Feuer sagt, so verlöscht es, und die Finsternis weicht zurück. Und wenn er ihn zu den Dämonen und den Paralemptai der äusseren Finsternis sagt, und ihren Archonten und ihren Gewalten und ihren Dynameis, so werden sie alle zu Grunde gehen und ihre Flamme wird brennen und sie werden ausrufen: Heilig, heilig bist Du, du Heiliger aller Heiligen. Und wenn man jenen Namen zu den Paralemptai der bösen Strafen und ihren Gewalten und allen ihren Kräften und auch der Barbelo und dem unsichtbaren Gotte und den drei Tridynamisgöttern sagt, sofort, wo man diesen Namen in jenen Topoi sagen wird, werden sie alle aufeinander fallen, aufgelöst werden, zu Grunde gehen und ausrufen: „O Licht aller Lichter, welches in den unendlichen Lichtern sich befindet, gedenke auch unser und reinige uns.“ —

Diese gnostischen Schriften stammen aus dem zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert, aber einerseits weist schon die Polemik des Celsus sie als älter aus und weiterhin ist es mit Händen zu greifen, dass diese unbeschreibliche Macht des Namens echt altägyptisch und nur ägyptisch ist. Während nun diese mystische Theologie uns den unschätzbaren Wert des Namens in den himmlischen Regionen zeigt, werden wir über seine Zauberkraft auf Erden und für irdische Zwecke durch die sog. Zauberpapyri belehrt, von denen in den letzten Jahrzehnten eine beträchtliche Anzahl veröffentlicht worden ist[1]). Sie stellen die praktische Gnosis dar. Hier kehrt der ganze altägyptische Spuk mit denselben Formeln wieder. Aber bei dem wüsten Synkretismus dieser Schriftstücke findet sich darin ein krauses Durcheinander aller möglichen Zauberpraktiken und Götternamen: ägyptische, chaldäische, syrische, phönicische, griechische, römische und nachdem das Alte Testament bekannt geworden ist, muss auch dieses Namen liefern. So erfreuen sich z. B. Jao[2]), Sabaot, Adonai, Eloai grossen Ansehens. Selbst mit dem Namen Jesus, des Gottes der Hebräer(!), wird beschworen (Pap. Par. 3009 Z. 11 ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ = PP 33 R. Wessely 186.) Ein wichtiges Erfordernis ist es, dass der Name unverändert bleibt, wie er in der Sprache, aus der er übernommen ist, lautet. Um ganz sicher zu gehen, nennt ihn der Zauberer auch in seinen verschiedenen Variationen und Ueber-

[1]) Aufgezählt u. a. bei Häberlin, Centralblatt für Bibliothekswesen XIV (1897): Zauberpapyri. s. auch Schürer III[3], 301. vgl. besonders A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Lpz. 1891.

[2]) Wenn dies יהוה sein soll.

lieferungen, für die er auch Autoritäten wie Orpheus, Zoroaster, Moses und berühmte Zauberer anzuführen weiss z. B. Wessely[1]) No. 276 ἐπικαλοῦμαί σε ὀρνεογλυφιστὶ ἀραι ἱερογλυφιστὶ λαιλαμ ἀβραϊστὶ ἀνοχ 278 ὁ δὲ ἥλιος ὑμνεῖ σε οὕτως· ἱερογλυφιστὶ λαιλαμ, ἑβρραιστὶ διὰ τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος ἀναγ (sic). 288 τὸ δὲ φυσικόν σου ὄνομα αἰγυπτιστὶ ἀλδαβαειμ 332 ὁρκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραικῆς φωνῆς κατὰ τῆς ἀνάγκης ἀναγκαίων μασκελλι μασκελλων. Auch hebräische Wörter, die offenbar aus hebräischen Zauberformeln entnommen sind, wie ανωχ[2]) (אנכי) βασημ (בשם) σαμασφρηθ (שם המפורש?) Aber selbst die sinnlosesten Buchstabenkomplexe gelten als mächtige Zauberworte z. B. die sieben Vocale αεηιουω in allen Permutationen oder Wörter, die sich rückwärts ebenso wie vorwärts lesen lassen z. B. das sehr häufige ἀβλαναθαναλβα, das einer dieser Gelehrten einmal (Wessely No. 443)[3]) für hebräisch hält! Mehr Wahrheit steckt vielleicht in dem „Hebräisch" des Namens (Wessely No. 279) ἀνοχ βιαθιαρβαρβερσχιλατουρ φουφρουμτρωμ γράμματα λς′, denn das erste mit אנכי anfangende Gebot enthält ohne dieses Wort in der That 36 Buchstaben[4]), aber wer will den anagrammatischen Künsteleien, die hier angewandt sein mögen, nachgehen? Mit solchen Wörtern, die man sich vergeblich bemüht zu enträtseln, werden ganze Seiten angefüllt. Mit ihrer Hilfe kann man alles erreichen, was das Herz begehrt, Krankheiten heilen, Dämonen austreiben, Gebundene lösen, Liebe erzwingen, Tote beleben, ja Sonne Mond und Sterne, Himmel, Erde und Elemente müssen dem Zauberer gehorchen und wenn er will, kann er die Welt aus den Angeln heben. Und das alles bewirkt das Aussprechen göttlicher Namen. Aller andere Hokuspokus, die aberwitzigen Ceremonieen, Opferungen, Räucherungen und Pantomimen sind nur Verbrämungen. Daher nach oder vor allem die Anweisung: λέγε, ἐπίλεγε, εἰπὲ τὸ ὄνομα, λέγων, ἐπιλέγων, εἰπὼν τὸ ὄ[5]). Am bündigsten spricht sich über die Bedeutung des Namens einmal ein Zauberer aus[6]): δίχα γὰρ αὐτοῦ

---

[1]) Ephesia Grammata.

[2]) Kann freilich auch ägyptisch sein. Dass es ausdrücklich als hebräisch bezeichnet wird, will bei diesen Gelehrten wenig besagen, s. o.

[3]) Auch bei Goodwin, Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic p. 21. „Der hebräische Name Ablanathanalb u. s. w."

[4]) Und 36 ist die Hälfte von 72, dem 72 buchstabigen Namen. No. 294 nennt einen ἑκατονταγράμματον ὄνομα.

[5]) Für ὄνομα ist ein konventionelles Zeichen ein kleines Quadrat, □, auch mit einem Punkte darin.

[6]) Pap. Leid. Dieterich, 104,20.

ἁπλῶς οὐδὲν τελεσθήσεται. Dementsprechend erhält „der" Name, insbesondere der des höchsten Gottes angemessene Beiwörter; er ist τὸ μέγα ὄνομα, τὸ μέγιστον, τὸ ἀληθινόν, τὸ αὐθεντικόν, τὸ κύριον, τὸ ἰσχυρόν, τὸ μεγασθενές, τὸ ἔντιμον, τὸ θαυμαστόν, τὸ φοβερόν, τὸ ἅγιον, τὸ κρυπτὸν καὶ ἀπόρρητον, τὸ ἄφθεγκτον, τὸ φυσικὸν[1]). — Man kann sagen, die Zauberkunst ist die Wissenschaft von den göttlichen Namen. So lautet der Titel des famosen achten Buches Mosis, das Dieterich aus dem Leidener Papyrusbuch J 395 kritisch herausgegeben hat[2]): Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη μονὰς ἢ ὀγδόη Μωυσέως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου und als seinen Inhalt giebt es unter anderm an: ἔστιν δὲ ἡ πρᾶξις[3]) τοῦ τὰ πάντα περιέχοντος ὀνόματος oder 193,16: ἐν ἄλλῳ εὑρὼν ἔχε γεγραμμένον: Μωυσέως βίβλος περὶ τοῦ μεγίστου ὀνόματος ἡ κατὰ πάντων, ἐν ᾗ ἐστὶν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος τὰ πάντα. Wenn man den Gott mit dem richtigen Namen ruft, so kommt er: φάνηθι, κύριε, ὀνομάζω γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα. (Wessely No. 281 cfr. No. 282: τὸν εἰδότα σου τὸ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα). Die Formel dafür ist: ἐπικαλοῦμαί σε, worauf dann der Name folgt oder ἐπικαλοῦμαί σε τῷ ὀνόματί σου (314. 318). Die Beschwörungen beginnen in der Regel mit (ἐξ)ορκίζω σε κατὰ c. Gen. z. B. Wessely No. 184 ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ N.N. 194. λαβὼν τὴν ῥίζαν λέγε: ὁρκίζω σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων. 226. ἐξορκίξω σε νεκυδαῖμον κατὰ τοῦ N.N. 244. ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος ποιῆσαι τὴν πρᾶξιν ταύτην. Seltener ist ὁρκίζω mit dem Acc. des Gottes No. 187 ὁρκίζω τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ, ᾧ τὸ ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προπαράκειται τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ oder mit doppeltem Accusativ 194: ὁρκίζω σε τὸ ὄνομα τὸ μέγα (aber gleich darauf ὁ. σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων) 327 ἐξορκίζω σε

[1]) φυσικόν ist technisch. Physisch sind Mittel, die magisch, nicht rationell sondern kraft ihrer der wissenschaftlichen Erkenntnis entzogenen φύσις wirken. — Reiches Material zu dem Obigen bieten ausser Wessely's Ephesia grammata desselben Veröffentlichungen von Zauberpapyri in den Denkwürdigkeiten der Wiener Akademie XXXVI (1888) und XLII (1893) F. G. Kenyon Greek Papyri in the British Museum. London 1893, 1898, wo man die Indices sehe.

[2]) Abraxas 167 ff.

[3]) Gleichfalls technisch für Zauber. So schon im babylonisch-assyrischen אפש machen, bezaubern, bannen s. Tallquist im Wörterverz. Im neuhebr. übersetzt mit מעשה, (aram. עבד). Syr. ܡܥܒܕ̈ܢܐ Verzauberungen, Nöldeke Ztschr. für Keilschriftforsch. II 296. — „Im Mittellateinischen resp. der spätlateinischen Vulgärsprache findet sich facturare zaubern, factura Zauberei, affecturatrix Hexe; diese Erscheinungen verpflanzen sich bis in die romanischen Sprachen, so italienisch fattura, fattuchiero (a), spanisch von hecho, hechizo, hechizar, hechizero, (a), hechizeria, portug. feitiço Zauberei [Fetisch] feiticerio Zauberer, provenc. feitilha Bezauberung." R. Stübe Jüd. Babyl. Zaubertexte 1895, S. 51.

τὸ μέγα ὄνομα. Lobeck[1]) führt diese Konstruktion aus Alexander Tralles an: ὁρκίζω σε τὸ ὄνομα τὸ μέγα, auch aus einer hermetischen Schrift ὁρκίζω σε εἰς οὐρανὸν, γῆν, φῶς καὶ σκότος, ὁρκίζω σε εἰς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν, ὁρκίζω σε εἰς 'Ερμῆν καὶ 'Ανουβιν etc. — Seltener ist ἐνεύχομαί σε κατὰ τοῦ Wess. 210. 319. Offenbar unter neutestamentlichem Einfluss steht Papyr. Anast. 1 V. (Wess. 80) ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμασφρηθ.

Ueberaus häufig ist es endlich, ganz so wie bei den altägyptischen Beschwörungen, dass der Beschwörer sich selbst mit dem Gott identifiziert: ἐγώ εἰμι . . . oder ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Von den zahllosen Beispielen seien nur einige besonders bezeichnende und blasphemische angeführt. So lautet ein Recept[2]) ἡλίου δεῖξις: λέγε πρὸς ἀνατολάς· „ἐγώ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβείμ, ἀνὰ μέσον τῶν δύο φύσεων, πόλου καὶ γῆς, ἡλίου καὶ σελήνης, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης, φάνηθί μοι, ὁ ἀρχάγγελος τῶν ὑπὸ τὸν κόσμον, αὐθέντα ἥλιε, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος, προστάττει σοι ὁ ἀεὶ καὶ μόνος.“ λέγε τὸ ὄνομα. Oder[3]) σὺ γάρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. ὃ ἐνείπω, δεῖ γενέσθαι. τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπασα Στὺξ κινουμένη, οὐκ ἀντιτάξεταί μοι πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον οὐ συνάντημα, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν κατ' Ἅιδου πονηρῶν διὰ τὸ σὸν ὄνομα, ὃ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι. 200_3: ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς, ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμός, ὁ ἥλιος στήσεται καὶ ἡ σελήνη ἔκφοβος ἔσται u. s. f. ja schliesslich ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται!! vgl. im Leidener Zauberpapyrus W.[4]) ἐσκίρτανεν ἡ γῆ καὶ ὑψώθη πολύ, ὁ δὲ πόλος ηὐστάθησεν καὶ μέλλων συνέργεσθαι, ὁ δὲ θεὸς ἔφη 'Ιάω! καὶ πάντα ἐστάθη. Oder aus anderen Papyri[5]): ἐγώ εἰμι Μωυσῆς ὁ προφήτης σου (!) 145. ἐγώ εἰμι ο ἀκέφαλος δαίμων. 148. ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ο μισῶν ἀδικήματα γίνεθαι ἐν τῷ κόσμῳ, ἐγώ εἰμι ὁ ἀστράπτων καὶ βροντῶν, ἐγώ εἰμι ο ἱδρὼς ὄμβρος ἐπιπίπτων ἐπὶ τὴν γῆν u. s. w. 235. λόγος λεγόμενος πρὸς ἥλιον· ἐγώ εἰμι Θωυθ, φαρμάκων καὶ γραμμάτων εὑρέτης καὶ κτίστης. 476. ἐγὼ γάρ εἰμι σιλθαχωουχ. cfr. 121, 332. 425. 498. 122,2ff. wo der Vorstellung ein besonders drasti-

---

[1]) Aglaoph. 739 zu Justin Cohort. XV 78 καὶ ἐν τοῖς ὅρκοις οὕτως· οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου, σοφοῦ ἔργον — αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς τὴν φθέγξατο πρῶτον.

[2]) Dieterich, 188, 23 ff.

[3]) ib. 196, 17 ff.

[4]) Leemans Pap. Graeci Musei Lugd. Bat. II, 123, 113 ff.

[5]) Kenyon No. 46 Z. 108.

scher Ausdruck gegeben wird ἐλθὲ μοι κύριε 'Ερμῆ ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν cfr. v. 36f. 49f.[1]).

Doch genug und übergenug!

Diese Zeugnisse gnostischen Namenzaubers stammen zwar aus nachchristlicher Zeit (meist aus dem 2—4. Jahrhundert) aber er ist mit dem altägyptischen so identisch, dass z. B. Wiedemann kein Bedenken trägt, ihn für die Darstellung ägyptischen Aberglaubens zu benützen. So führt er, um zu zeigen, wie man die Götter zwang, einen Traum zu senden, das „Traumsendemittel des Agathokles" an, obgleich es in einem nachchristlichen Dokument steht. In der That ist kaum etwas griechisch daran als die Sprache. Es sei unten angeführt, um schliesslich noch ein Beispiel dafür zu geben, dass auch der geschriebene Name wirkt[2]).

Der Aberglaube gewinnt seine Weisheit nicht aus dem gelehrten Studium einer verschütteten Vergangenheit, sondern wenn wir den ägyptischen Zauberer des zweiten bis vierten und fünften Jahrhunderts mit genau denselben Mitteln arbeiten sehen wie seinen Kollegen vor tausend und zweitausend Jahren, so hat er sie sich nicht durch eine über diesen Zeitraum hinübergreifende gelehrte Beschäftigung mit hieroglyphischen und hieratischen Texten angeeignet, sondern durch eine ununterbrochene Tradition überkommen. Den Verlauf dieser die officielle Literatur als trübe Unterströmung begleitenden Ueberlieferung kann man auf dem ganzen langen Wege noch nicht darstellen, aber der Zusammenhang des altägyptischen Zauberpriesters mit dem pseudochristlichen gnostischen Magier ist evident und auf dieser Verbindungslinie liegen auch die von den Aposteln und ihren Nebenbuhlern betriebenen Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen vermittelst des Namens Jesus.

---

[1]) vgl. Marcus bei Iren. I, 7, 2 ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ.

[2]) Leemans, Papyri Graeci Musei Lugduni-Batav. II p. 16. Dieterich, Papyrus Magica in Fleckeisens Jahrb. 1888 p. 800. — „Nimm eine ganz schwarze getötete Katze, fertige eine Schreibtafel und schreibe mit Myrrhenlösung das Folgende und den Traum, den du senden willst, und thue es in den Mund der Katze. (Der zu schreibende Text lautet:) Keimi, Keimi; ich bin der Grosse, der in dem Munde ruht, Mommon, Thot, Nanumbre . . . . (folgen noch weitere Ungeheuer), erhöre mich, denn ich werde den grossen Namen aussprechen, Thot, den jeder Gott verehrt und jeder Dämon fürchtet, auf den hin jeder Bote seinen Auftrag verrichtet. . . . . Ich nannte deinen herrlichen Namen, den Namen für alle Bedürfnisse. Setze dich in Verbindung mit N. N., Verborgener, Gott, in Bezug auf diesen Namen, den auch Apollobex benützte."

Ueber den Einfluss Aegyptens auf das Palästina der letzten vorchristlichen Zeit braucht man keine Worte zu verlieren. Nicht leicht wird man ihn übertreiben können. Welches auch die politische Stellung und Zugehörigkeit Judäas sein mochte, geistig war es eine Kulturprovinz des Ptolemäerreiches, es lag vornehmlich in der Einflusssphäre des ägyptischen Hellenismus. Ueber Aegypten importierte es Ideen und Thorheiten. Das Christentum erwuchs aus jüdischer Wurzel in einer zwar mit allen Stoffen einer kosmopolitischen und synkretistischen Bildung und Barbarei durchsetzten aber nicht zum wenigsten auch mit ägyptischem Wissen, Glauben und Wahn gesättigten Atmosphäre. Joseph und Maria wandern mit ihrem Kinde Jesus nach Aegypten aus und „aus Aegypten berief ich meinen Sohn.“

Schwieriger ist es freilich, die einzelnen Etappen zu ermitteln. Das Jahrhundert vor einer grossen religiösen Revolution liegt in der Regel im Dunkel. Vor dem grossen Neuen wird die Vergangenheit wertlos. Man vergisst sie und will sie vergessen. Kaum ein Jahrhundert ist daher so dunkel wie das erste vorchristliche, obgleich uns keines genau zu kennen so sehr not thäte.

Soviel steht aber schon aus dem N.T. fest, das zur Zeit Jesus Judäa von Beschwörern wimmelte; durch Josephus wird es bestätigt und vereinzelte Nachrichten im Talmud berichten von Zauberern und Beschwörungen bereits aus früherer Zeit. Simon b. Schetach soll an Einem Tage in Askalon achtzig Weiber wegen Zauberei haben aufhängen lassen[1]), und sein Zeitgenosse Choni hamm'aggel (der Kreiszieher) soll durch sein Gebet von Gott Regen erlangt haben, indem er ihn bei seinem „grossen Namen“ beschwor[2]).

Es lässt sich nun fast zur Gewissheit erheben, dass neben der Wahrsagerei die Dämonenaustreibungen oder was dasselbe ist, die Krankenheilungen vermittelst des Aussprechens zauberkräftiger Namen in Palästina vorzüglich durch Essäer und Samaritaner eingeführt oder betrieben worden sind.

Ein wesentliches Stück der sogenannten Wissenschaft der Essäer war die Kenntnis der Engelnamen. Der in den Orden Aufgenommene musste schwören, sowohl die Bücher der Sekte als auch die Namen der Engel geheimzuhalten. συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς

[1]) Sanhedrin 45 a.

[2]) Taanit 19 a.

αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα[1]). Auch ohne besondere Zeugnisse könnten wir uns leicht denken, warum man die Engelnamen geheimhalten sollte: weil der blosse Name wunderkräftig ist und sein Missbrauch üble Folgen haben könnte. Dass es nicht Götter- sondern Engelnamen sind, darin zeigt sich das monotheistische Gewissen der jüdischen Sekte. Es ist eine einfache Konsequenz dieses mit dem Glauben an die Kraft der Engelnamen verbundenen Monotheismus, die wir ziehen dürften, auch wenn wir sie nicht in Schriften wie dem Buche Henoch gezogen sähen, dass man sich unter den Engeln Personifikationen oder Verwalter von Naturkräften unter der Oberherrschaft Gottes gedacht haben wird. Wenn wir ein Recht hätten, die Engellehre des Buches Henoch ohne weiteres als essäisch anzusprechen, dann würden wir uns weit bestimmter ausdrücken können. Dass z. B. die Künste und Wissenschaften das Werk böser Engel sind, würde der Kulturfeindschaft der Essäer gut entsprechen. Der Ursprung dieser Angelologie wird wohl persisch-babylonisch sein, wobei sicherlich auch die Dämonenlehre der griechischen Philosophie mitgewirkt hat oder, wie gewöhnlich, das Medium gewesen ist[2]). Aber woher auch die Engel der Essäer stammen mögen, der Glaube an die Kraft ihrer Namen und die Geheimhaltung sind ägyptisch.

Wir wissen ferner, dass die Essäer sich als Aerzte ausgaben und hierzu war es, dass sie die Namen der Engel gebrauchten. Krankheiten heilen heisst für die populäre Kurpfuscherei der damaligen Zeit: Dämonen austreiben. Die Dämonen aber gehorchen ihren Namen und dem, der sie weiss. Das einigermassen rationelle Ingredienz ihrer Rezepte waren heilsame Kräuter und Steine, aber auch ihr Gebrauch nützte nichts ohne die unerlässliche Dämonenbeschwörung. „Sie studieren aber eifrig die Schriften der Alten, besonders die für Seele und Leib nützlichen bevorzugend. Daher wird bei ihnen zur Heilung von Krankheiten nach heilkräftigen Wurzeln und nach den Eigentümlichkeiten der Steine geforscht[3]).“ Zu diesen Büchern „der Alten“ müssen pseudepigraphische Schriften Salomos gehört haben, des weisen Königs, der ja über die Bäume von der Zeder auf dem Libanon bis zum

[1]) Joseph. b. iud. II 7.

[2]) Heinze Xenokrates 112 „die Verschmelzung des jüdischen Engelglaubens mit griechischer Dämonologie tritt uns zuerst bei Philo entgegen“ doch „die naheliegende Gleichsetzung der δαίμονες mit den jüdischen ἄγγελοι wird wohl Philo nicht zuerst angenommen haben.“ (113).

[3]) Jos. b. II 8,6. — Genau entsprechend singt der mittelhochdeutsche Dichter Freidank:

krût, steine unde wort
diu hânt an kreften grôzen hort.

Ysop, der aus der Wand wächst, zu reden wusste, d. h. gelehrtes naturkundig-medicinisches Wissen gehabt haben soll. Auf ihn wurde diese in Wahrheit ägyptisch-babylonische und griechische Weisheit zurückgeführt[1]). So berichtet derselbe Josephus[2]): „Gott aber gewährte dem Salomo auch, die gegen die Dämonen wirksame Wissenschaft zu erlernen, zum Nutzen und zur Heilung der Menschen. Auch redigierte er Epoden, womit die Krankheiten besprochen werden und hinterliess Beschwörungsformeln, durch welche man die Dämonen bindet und vertreibt, so dass sie nicht wiederkommen. Und diese Heilmethode ist bei uns noch bis heute sehr in Wirksamkeit.“ Obgleich Josephus hier von den Juden im Allgemeinen spricht, ist der essäische Charakter dieses Treibens nicht zu bezweifeln. Und so ist auch der Eleasar, von dessen Kunst Josephus, daran anschliessend, ein Beispiel erzählt, ein Essäer oder doch, (wie Josephus selbst!) ein Lehrling von Essäern, denen ihre Künste ja gar nicht so schwer abzusehen waren. Denn mit dem sogenannten Geheimnis kann es nicht weit her gewesen sein. Geheimnisse, die in Büchern stehen, sind keine Geheimnisse mehr. Dieser Eleasar also verfuhr folgendermassen: er hielt dem Besessenen einen Ring unter die Nase, welcher unter dem Siegelstein eine Wurzel enthielt, dergleichen Salomo gelehrt hatte und zog dem daran Riechenden den Dämon aus den Nasenlöchern, und als der Mensch sogleich hinfiel, beschwur er den Dämon, niemals wieder über den Kranken zu kommen. Dabei nannte er den Salomo und sprach dazu (ἐπιλέγων) die Beschwörungen, die dieser verfasst hatte. — Das ist des Salomonis bei den Zauberern der späteren Zeiten hochberühmter Siegelring[3]).

---

[1]) nach dem Buche der Jubil. c. 10,12 stammt diese Wissenschaft von Noah, den sie ein Dämon auf Befehl des Geisterfürsten Mastema und mit Genehmigung Gottes gelehrt hat „und alle Heilung ihrer Krankheiten sagten wir Noah samt ihren (der bösen Geister) Verführungskünsten, damit er durch die Bäume der Erde heile. Und Noah schrieb alles, wie wir es ihn gelehrt hatten in ein Buch, über alle Arten der Heilungen.“ Es gab also auch ein Buch der Heilungen von Noah.

[2]) Antt. VIII 2,5.

[3]) Dagegen kann ich den ἱερὸς λόγος Pap. Par. 3009 nicht mit Dieterich 138 ff. für jüdisch-essäisch halten. Unmöglich konnte ein Jude sagen (Z. 11. bei D.) ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ, auch nicht, wenn Ἰησοῦ falsche Lesung sein sollte, wie Conybeare JQR IX 92 n. 1. (s. Blau altjüd. Zauberwesen 112,3) meint. Auch konnte kein schriftkundiger Jude so sinnlos Ἰεβουσαῖον ἢ Γεργεσαῖον ἢ Φερεζαῖον unter die Dämonennamen zählen. Als schriftkundig aber müssen wir uns die jüdischen Essäer jedenfalls denken. Wer mag wissen, welch religiöser Bastard hier mitgearbeitet hat! — Ueber Salomos Siegelring bei den Arabern s. u. a. Lane Arabian Soc. in the middle ages 40.

Da diese beiden Punkte des essäischen Glaubens, die Kraft der Namen und die Pflicht, sie geheimzuhalten, unbezweifelbar ägyptischer Herkunft sind, so liegt es am nächsten, dass sie in Aegypten selbst von Juden übernommen sind. Zwar sind auch entferntere Vermittelungen möglich, aber bei dem engen Zusammenhang zwischen Aegypten und Palästina und dem lebhaften geistigen Austausch der Judenschaft in den beiden Nachbarländern, bedarf es solcher Annahmen nicht.

Dass die synkretistische Neigung in dem hellenistischen Judentum niederen Ranges sich der ägyptischen Ehrfurcht vor dem Namen nicht entzogen haben wird, würde man von vornherein annehmen dürfen. Denn gewisse Erscheinungen schienen ihr entgegenzukommen, ja geradezu darauf zu warten. Gab es doch im Judentum schon längst einen geheimgehaltenen Namen des höchsten Gottes! Freilich hatte diese Geheimhaltung ursprünglich einen ganz andern Sinn[1]). Wir haben aber ein bestimmtes Zeugnis für die Uebernahme des ägyptischen Aberglaubens von der Kraft des Namens.

In dem Mosesroman Artapans, der Quelle so vieler späterer Fabeleien über das Leben des jüdischen Gesetzgebers findet sich unter andern erstaunlichen Thaten Mosis auch folgendes erzählt: der ägyptische König habe Mose, um ihn zu höhnen, nach dem Namen des Gottes gefragt, der ihn sende. Da habe Mose, sich herabneigend, ihn dem König ins Ohr gesagt. Kaum habe der König ihn vernommen, da sei er lautlos hingestürzt und erst von Mose belebt wieder zum Bewusstsein gekommen. Als Mose ferner den Namen auf ein Täfelchen geschrieben und damit gesiegelt(?) hatte und einer der Priester das auf dem Plättchen Geschriebene verspottete, habe derselbe unter Krämpfen den Geist aufgegeben[2]). — Jeder Zug hierin ist, wie so vieles in diesem Roman, echt ägyptisch. Es ist ein wegen seiner Datierbarkeit höchst wertvolles Zeugnis dafür, welche abergläubischen Vorstellungen von der Furchtbarkeit des Gottesnamens bereits im alexandrinischen Judentum spätestens des ersten vorchristlichen Jahrhunderts vorausgesetzt werden dürfen.

Diese Erzählung Artapans giebt uns aber noch eine Enthüllung, die so wichtig ist, dass sich schon um ihretwillen diese ganze Untersuchung gelohnt hätte. Sie setzt uns in stand, die Wurzel eines für die biblische Wissenschaft insbesondere die Pentateuchkritik folgen-

---

[1]) Hierüber siehe den Exkurs.

[2]) Text bei Freudenthal, Hellenist. Studien II 235,15 ff.

schweren Irrtums aufzudecken. Trotz der Kürzungen, die dieser Absatz in dem von Eusebios erhaltenen Auszug des Alexander Polyhistor offenbar erfahren hat, ist soviel sicher, dass die Frage des Königs nach dem Namen von Mosis Gott die Worte Ex. 5,22 ויאמר פרעה מי יהוה . . . לא ידעתי את יי׳ wiedergeben soll. Wenn ferner dieser Name ein Geheimnis ist, das nur Mose kennt, so müssen bereits Artapan oder seine Vorgänger die Stelle Ex. 3,13 ff. wo Mose nach dem Namen fragt, und Gott ihn nennt, in Verbindung mit Ex. 6,3 so gedeutet haben, wie es die heutige Kritik thut, nämlich dass Mose damals zum ersten Male den Namen Gottes (Jhvh) erfahren hat. Als Zeuge dafür lässt sich Josephus anführen. Dieser hat, wie schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, die Darstellung Artapans sehr stark benützt, so dass sie sich sogar aus ihm mit Sicherheit ergänzen lässt. Nun erzählt Josephus an dieser Stelle: Gott habe dem Mose seinen Namen mitgetheilt, der früher noch nie zu den Menschen gelangt sei „über den zu sprechen ungehörig von mir wäre [1]“. Diese Aussage wird daher den Entlehnungen aus Artapan beizufügen sein, die bereits Freudenthal [2]) nachgewiesen oder wahrscheinlich gemacht hat. Für einen in ägyptischer Atmosphäre lebenden Leser war das Missverständnis fast unausweichlich. Rings um ihn galten die Namen der Götter, voran der Name des höchsten Gottes als streng gehütetes Geheimnis weniger Wissender, denen die Götter diese stärkste Waffe nur gezwungen oder als eine besondere Gunst auslieferten und unter den Juden war der wahre Name ihres Gottes gleichfalls in Verborgenheit gehüllt und niemand vermochte oder wagte, ihn auszusprechen. Was lag für einen ägyptischen Juden, der den wahren Grund der Verschweigung nicht mehr wusste, näher als ihn in der Gefährlichkeit des Namens zu vermuten? Und wenn er nun den spannenden Dialog las, in dem alles sich um den Namen dreht, die Frage Moses, die feierliche Verkündigung durch Gott, der mit diesem Namen seinen Erkorenen zu Pharao sendet, damit er das Grösste vollbringe, so hiess das für ihn, dass Gott dem Mose in diesem Augenblick eine unüberwindliche Waffe übergab, seinen allmächtigen Namen, der tötet und belebt, wie ihn einst Isis dem Ra entlockt hatte. Damit haben wir in Artapan oder etwaigen Vorgängern, in von ägyptischem

---

[1]) Antt. II. 12,4 ἠντιβόλει μηδὲ ὀνόματος αὐτῷ γνῶσιν τοῦ ἰδίου φθονῆσαι, φωνῆς δ' αὐτῷ μετεσχηκότι καὶ ὄψεως ἔτι καὶ τὴν προσηγορίαν εἰπεῖν (dazu die josephisch rationalistische Begründung: ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς παρακαλῇ·) καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν.

[2]) ib. 169 ff.

Namensaberglauben beeinflussten Kreisen des alexandrinischen Judentums, die Urheber der für das Verständnis des Pentateuchs so überaus verhängnissvollen Exegese jener Stellen (Ex 6,2.3,13 f.) gefunden, die noch immer eine Säule der modernen Pentateuchkritik bildet. Aegyptischer Aberglaube, der auch sonst vielfältig noch im modernen Menschen nistet, ist es, den der moderne Kritiker unwillkürlich in das A. T. hineingetragen hat.

Wir werden bald sehen, wie die abergläubische Verehrung des Gottesnamens auch in das pharisäische Judentum eingedrungen ist, aber so unverfälscht ägyptisch wie bei Artapan tritt sie uns in Palästina nur bei den Essäern entgegen. Sie stammt aus dem alexandrinischen ägyptisch inficierten vorphilonischen Vulgärjudentum, das weder durch innige Vertrautheit mit dem ächten Geist des biblischen Altertums noch wie Philo durch seine Philosophie davor geschützt war. Nicht anders denn als vorwiegend ägyptische abergläubische Furcht vor der Macht des Namens wüsste ich auch die essäische Verwerfung des Eides zu erklären, von der sowohl Philo (II 458) als auch Josephus (Bell. II 8,6) berichten. Den Schwur bei dem Namen Gottes zu meiden, ist so unbiblisch, dass er im Gegenteil in alter Zeit als israelitisches Bekenntnis gilt. Israelit sein heisst חי יי schwören (s. z. B. Jer. 44,26). Aber die Essäer stehen hier einerseits unter dem Einfluss griechischer Anschauung vom Eide, der eine nie ganz ungefährliche Bemühung der Götter ist, andrerseits im Banne des Aberglaubens von der Gefährlichkeit des Namens.

Dabei bleibt der von Zeller überzeugend nachgewiesene von Lucius u. a. nicht widerlegte Ursprung der essäischen Lebensordnung aus dem Pythagoräismus, der Charakter der essäischen Frömmigkeitsübung als Kathartik pythagoräisch-orphischer Mystik, angeglichen israelitischer Reinheit (טהרה), und die Nachahmung orphisch-dionysischer Kultvereine in der essäischen Ordensgemeinschaft bestehen, aber zu dem wirren Gewebe des Essäismus haben auch chaldäische Astrologie und Mantik[1]) (letztere aber wieder durch ein griechisches Medium hindurchgegangen) und nicht zuletzt ägyptische Magie und Theurgie starke Fäden geliefert.

---

[1]) Die ältesten Essäer, von denen wir wissen, sind Propheten, Wahrsager, noch nicht Magiker. Jos. Bell. I 3,5. Antt. XIII 11,2.3: der Essäer Juda, der die Ermordung des Antigonos weissagt 106 a Chr.; Antt. XV 10,5 Menachem, ein essäischer Prophet, der dem Herodes die Erhebung zum König der Juden wahrsagt, 50 a. Chr.; Bell. II, 7,3 Simon, der dem Fürsten Archelaos ein Traumgesicht deutet, 6 a. Chr. — cfr. Bell. II, 8,12. Antt. XIII 5,9 XVIII 1,5. — Ihre Prophetie war apokalyptische Exegese, verbunden mit chaldäischer Astrologie und griechischer Mantik in der Auffassung der (mittleren) Stoa, erzielt durch die obengenannte Kathartik.

Neben den Essäern, deren Einfluss auf die Entstehung des legitimen Christentums nicht zu bezweifeln ist, dürfen die Samaritaner nicht übergangen werden, die Pflegeväter des illegitimen Christentums, der Gnostik. Dieses „Mischvolk“ hat jederzeit am willigsten Heidnisches und Fremdes aufgenommen. Dass sie gleichfalls der Wahrsagerei und Magie ergeben waren, ist wenigstens für die Zeit Jesus und das auf ihn folgende Jahrhundert bezeugt. Der Chorführer aller Häresie, für die katholische Kirche das eingefleischte böse Princip, der Magier Simon, ist ein Samaritaner und Schüler des mit Jesus etwa gleichzeitigen Samaritaners Dositheos. Samarites genere[1]) war auch Menander. Von ihrem Namenzauber war bereits die Rede.

Auch hier weisen manche Spuren nach Aegypten. Schon Ptolemaeus I. hatte Samaritaner in Aegypten angesiedelt und zur Zeit des Ptolemaeus VI. Philometor sollen die Juden und Samaritaner in Aegypten ihren alten Streit, ob Jerusalem oder der Gerisim die wahre Stätte des Tempels sein müsse, vor das Forum des Königs gebracht haben[2]). Dass sie hier in Aegypten die Magie mit den Namen erlernt haben, macht ihre Praxis mehr als wahrscheinlich. Sie sind es übrigens auch, denen man die Aussprache des Gottesnamens Jahve ('Ιαβε) verdankt, die freilich schwerlich richtig ist.

Die jüdische Feindschaft gegen die Samaritaner hinderte nicht, dass diese als Zauberer und Geschäftsmagier das Land durchzogen und mit ihren Beschwörungen und Gaukeleien das Volk bethörten. Nächst den Essäern waren sie es, die den Glauben an die Macht des Namens in die Massen trugen, so dass er die allgemeine Ueberzeugung der niederen Volksklassen Judäas wurde, aus denen Jesus hervorgegangen ist und an die er sich zunächst wandte. Auch die notwendige Voraussetzung und Ergänzung, der Glaube an Dämonen, war längst vorhanden. Das N.T. ist ganz und gar von ihnen erfüllt. Die Menschen, unter denen sich Jesus bewegt, fühlen sich beständig von ihnen bedroht und gequält, und seine Mission besteht darin, die Macht der Dämonen und ihres Obersten, Satans, zu brechen und die Menschen von ihnen zu befreien[3]). Welch ein Abstand zwischen dem N.T. und z. B. dem Deuteronomium! Im Dt. ist es der eine

---

[1]) Irenaeus haeros. I 20,5.

[2]) Schürer II 502.

[3]) Die neutestamentliche Dämonologie (mit Einschluss des ersten nachchr. Jahrhunderts), auf die hier näher einzugehen nicht meine Absicht ist, hat ausführlich behandelt FC Conybeare JQR VIII/IX. (1896/97).

wahre Gott, dem einzig und allein Gottheit zukommt; er ist einzig und Einer, sein sind die Himmel und der Himmel Himmel und die Erde und alles was auf ihr ist; alles Geschehen ist unmittelbar auf ihn zurückzuführen. Das Buch kennt weder Engel noch Dämonen noch irgend andere Mittelwesen. Dennoch ist sein Gottesglaube durch und durch religiös. Trotz seiner unendlichen Erhabenheit tritt Gott in die vertrauteste Beziehung zu den Menschen. Im N.T. hat Gott sich zurückgezogen, die Welt gehört den Dämonen, sein Sohn muss sie ihm zurückerobern. Ein Mittel in dem Kampfe gegen die bösen Geister ist der zaubergewaltige Name. Wie wir nunmehr nachgewiesen zu haben glauben, liegt hier das Rudiment eines Aberglaubens vor, dessen Heimat das vor Göttern und Geistern zitternde, sich mit Namen bewaffnende Aegypten ist und der in Palästina besonders von Essäern und Samaritanern eingeführt war und gepflegt wurde.

Der Glaube an die magische Kraft heiliger Namen blieb indessen keineswegs auf Judäa und die neutestamentlichen Kreise beschränkt. Wir finden ihn in der griechischen Welt wieder, er hat selbst in dem officiellen Judentum bemerkenswerte Spuren hinterlassen und im Christentum noch lange nachgewirkt.

Wir haben gesehen, dass das griechische Altertum von jeher den Aberglauben der Besprechungen hatte, auch frühzeitig Beschwörungen kannte und von den Römern wird man dasselbe annehmen dürfen. Aber die characteristische Form der Dämonenbeschwörung durch göttliche Namen scheint erst in nachchristlicher Zeit aufzutauchen. Dieselbe Welle, die diesen Aberglauben aus Aegypten nach Judäa trug, hat auch Griechenland und Rom überschwemmt und er muss eine grosse Ausbreitung nicht bloss in den niedersten Kreisen gewonnen haben, da sowohl die Aufklärung als auch die antike Frömmigkeit es für nötig fanden, ernstlich dagegen zu Felde zu ziehen. Der Vertreter dieser ist Plutarch, jener Lucian. In seiner schönen Schrift „über den Aberglauben“ eifert Plutarch gegen diejenigen, welche ihre Zunge beflecken und mit unsinnigen Namen und barbarischen Wörtern schändlich und freventlich gegen Religion und väterliche Frömmigkeit handeln[1]), und kennt auch sonst die Beschwörung Besessener durch die althergebrachten Zauberworte

---

[1]) περὶ δεισιδαιμονίας 166 B. ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς.

der Ephesia grammata[1]). Lucian aber hat uns in seinem Philospeudes ein ebenso anschauliches wie ergötzliches Bild von dem Unfug mit den „Namen“ gegeben. Eukrates, ein angesehener und reicher Athener leidet an Podagra. Der Erzähler Tychiades findet ihn von philosophischen Freunden, dem Akademiker Kleodemos, Deinomachos, einem Stoiker, und Jon, einem Platoniker, umgeben, die ihn mit guten Ratschlägen versehen. Als Deinomachos gewisse Mittel nur dann für wirksam erklärt εἴ τις ἐπίσταιτο αὐτοῖς χρῆθαι μετὰ τῆς οἰκείας ἐπῳδῆς ἑκάστῳ, meint Tychiades, er solle ihm erst noch beweisen, dass das Fieber oder Geschwulst vor einem ὄνομα θεσπέσιον oder einer ῥῆσις βαρβαρική Angst habe und sich aus dem Staube mache! Wie? erwiedert D., du glaubst nicht, dass ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων Heilungen erfolgen? dann glaubst du offenbar nicht an Götter! Darauf erzählt Jon eine Geschichte, wie einst ein Arbeiter seines Vaters von einer giftigen Schlange in die grosse Zehe gebissen wurde, aber, obgleich schon ganz geschwollen und kaum noch atmend, von einem ἀνὴρ Βαβυλώνιος τῶν Χαλδαίων, ὥς φασιν, wieder geheilt wurde. Und zwar brachte er den Kranken wieder hoch, indem er durch eine Besprechung das Gift aus dem Leibe trieb (ἐπῳδῇ τινι ἐξελάσας τὸν ἰὸν ἐκ τοῦ σώματος). Dieser selbe Babylonier befreite einmal die ganze Feldmark von Schlangen, Kröten und ähnlichem Ungeziefer, indem er sie erst durch Aufsagen von sieben heiligen Namen aus einem alten Buche (ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά) herbeizitierte, wobei er einen altersschwachen Drachen durch eine junge Schlange holen lässt. Als sie nun alle um ihn herum versammelt waren, blies sie der Babylonier an, und durch den blossen Anhauch wurden sie samt und sonders auf der Stelle verbrannt. — Auch Kleodemos bezeugt, er habe einen solchen Zauberer Wunderdinge verrichten sehen: wie er bei hellem Tage durch die Luft flog, auf dem Wasser ging, gemächlich durch Feuer hindurchschritt. Derselbe wusste Liebeszauber zu verrichten, Dämonen herbeizuführen, verweste Leichname ins Leben zurückzurufen, Hekate selbst leibhaftig zur Stelle zu bringen und den Mond herabzuziehen (ἔρωτας ἐπιπέμπων καὶ δαίμονας ἀνάγων

[1]) Symp. VII 5 fin. ὥσπερ γὰρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν. De prof. virt. sent. c. 15 (p. 85 B) οἱ ἐκμεμαθηκότες τὰ τῶν Ἰδαίων ὀνόματα Δακτύλων χρῶνται πρὸς τοὺς φόβους αὐτοῖς ὡς ἀλεξικάκοις ἀτρέμα καταλέγοντες ἕκαστα. Aber schön wendet Pl. den Aberglauben, indem er ausführt, dass die Namen grosser Männer in der That eine moralische Kraft ausüben können, wenn man sich ihrer und ihres Beispiels zur rechten Zeit erinnert.

καὶ νεκροὺς ἑώλους ἀνακαλῶν καὶ τὴν Ἑκάτην ἐναργῆ παριστὰς καὶ τὴν Σελήνην κατασπῶν). Dies ist ein vollständiges Programm eines damaligen Professors der praktischen Magie. Nachdem Kleodemos eine spukhafte Liebeszaubergeschichte zum Besten gegeben, fragt Jon den ungläubigen Tychiades: ich möchte dich wohl fragen, was du zu denen sagst, welche aus den Besessenen ganz sichtbar die Bösen durch Besprechungen (ἐξᾴδοντες) austreiben? Doch ich brauche davon nicht zu erzählen, denn alle kennen den Syrer aus Palästina, den Meister in diesen Dingen, welcher viele, die beim Mondenschein hinstürzen, die Augen verdrehen und Schaum vor dem Munde haben, anfasst, hochbringt und wiederhergestellt entlässt, indem er um hohen Lohn die Bösen austreibt. Sobald er sich neben den Daliegenden hinstellt und fragt, woher es in den Leib gefahren sei, schweigt zwar der Kranke, aber der Dämon antwortet auf Griechisch oder Barbarisch oder woher er sonst sein mag, wie und woher er in den Menschen gefahren sei. Dann lässt jener Beschwörungen los, droht wohl auch, wenn er noch nicht gehorcht, und treibt so den Dämon aus. Ich selbst sah einmal einen ausfahren, schwarz und russig. (Das ist, wie man sieht, genau eine neutestamentliche Dämonenbeschwörung). Nun giebt Eukrates allerei Spukgeschichten zum Besten, die der Schalk Lucian mit grossem Behagen erzählt, und schliesslich kommt noch ein ehrwürdiger Pythagoräer Arignotos hinzu, so dass nun alle philosophischen Sekten beisammen sind, (denn den Epicuräer spielt Tychiades-Lucian) und bringt einen gruseligen Mitternachtsspuk vor, der ihm selbst passiert sei. „In Korinth steht ein Haus, in dem es einst spukte, so dass niemand darin wohnen wollte. Als ich das hörte, nahm ich die Bücher, — ich besitze sehr viele Aegyptische über diese Dinge — und begab mich um die Zeit des ersten Schlafes in das Haus, stellte in dem grössten Zimmer ein Licht auf den Tisch und las am Boden sitzend vor mich hin.“ Bald stellt sich denn auch der Dämon ein und sucht ihm, erst als behaartes schwarzes Ungeheuer, dann in einen Hund, in einen Stier und einen Löwen verwandelt, beizukommen. Aber mein Arignotos nimmt seine schrecklichste Beschwörung vor und den Dämon in ägyptischer Sprache besprechend treibt er ihn in einen Winkel, (προχειρισάμενος τὴν φρικωδεστάτην ἐπίρρησιν αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ συνήλασα κατᾴδων αὐτὸν εἴς τινα γωνίαν σκοτεινοῦ οἰκήματος) wo er schliesslich in einem Loch verschwindet. Am andern Morgen gräbt man nach und findet nur noch die Knochen. — Dieser Arignotos verehrt als seinen Lehrer einen ägyptischen Zauberer, mit dem einst Eukrates bekannt geworden

war und das Erlebnis hatte, das als Göthes „Zauberlehrling“ allbekannt geworden ist[1]).

Wenn die Dirnen der Hetärengespräche[2]) sich den abtrünnigen Galan durch den Liebeszauber einer Hexe wiederverschaffen, so nimmt uns das nicht wunder, die Satire im „Lügenfreund“ zeigt aber, dass der Glaube an Gespenster und Beschwörungen selbst unter den Gebildeten sehr verbreitet gewesen sein muss. Noch hundert Jahre später zieht Porphyrios gegen die Einbildung zu Felde, dass das Aussprechen unverständlicher Worte auf den angeblichen Geist irgend einen Einfluss haben könne oder dass gar die Beibehaltung der Ursprache unerlässlich sei[3]).

Dass der Glaube an die Macht der Namen unter den Juden zur Zeit Jesus im Schwange war, versteht sich von selbst, auch wenn man Essäer und Samaritaner nicht dazu zählt. Waren ja doch Jesus und die Apostel und ihr Publikum Juden. Auch der Talmud, besonders der babylonische, wimmelt von Dämonen, auch er kennt alle möglichen Zauberpraktiken und insbesondere die Beschwörungen mit zauberkräftigen Namen, vor allem natürlich mit dem Eigennamen Gottes, dem Tetragrammaton[4]). Einige Stellen, die uns sprachlich interessieren, werden im nächsten Kapitel angeführt werden. Die massgebenden Tannaiten verurteilten dies Gebahren aufs schärfste. Sie erklären denjenigen, der eine Wunde bespricht (הלוחש על המכה = ἐπᾴδων) oder (zu magischen Zwecken) den Gottesnamen ausspricht (ההוגה את השם) der ewigen Seligkeit für verlustig (אין לו חלק לעולם הבא)[5]). Aber dieses Anathema hat nicht nur nichts geholfen, das Judentum auch in seinen reifsten Vertretern war bereits vorher von

---

1) Philops. c. 9ff. 13. 16. 31ff. cfr. Dilthey in Rhein. Mus. XXVII (1872) p. 378 Anm. 3. Wessely Ephesia Grammata p. 7ff.

2) c. 4.

3) bei Euseb. praepar. V. 10,8 τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσήμων τὰ βάρβαρα πρὸ τῶν ἑκάστῳ οἰκείων; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκοῦον, αὐτάρκης ἡ αὐτὴ μένουσα ἔννοια δηλῶσαι, κἂν ὁποιονοῦν ὑπάρχῃ, τοὔνομα. οὐ γάρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν τῷ γένει, εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ᾽ οὔ τί γε Αἰγυπτίᾳ χρώμενος φωνῇ οὐδ᾽ ἀνθρωπείᾳ ὅλως χρώμενος. Umgekehrt wird in dem dem Jamblich zugeschriebenen Buch de mysteriis Aegyptiorum VII 5 auseinandergesetzt, dass Aenderung der heiligen Namen dieselben unwirksam mache.

4) Nach älteren unzulänglichen Versuchen hat die ganze Materie dargestellt Ludwig Blau, das altjüdische Zauberwesen. Budapest 1898 (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule das.) vgl. insbesondere p. 117ff.: die mystischen Gottesnamen.

5) Mischna Sanhedr. XI,1 Tosephta 12,9.

der ägyptischen Ehrfurcht für den Namen angesteckt. Der Name Gottes muss mit so ausschliesslicher Versenkung in die Sache geschrieben werden, dass man während des Schreibens nicht einmal den Gruss des Königs erwiedern dart. Namentlich von dem „grossen Namen“ wird oft gesagt, dass er in Heiligkeit zu schreiben sei und die Haggadisten finden es sehr bemerkenswert, dass, indem die Schrift mit den Fluchworten gegen die des Ehebruchs Verdächtigte in das Wasser getaucht wird, auch der darin vorkommende Gottesname ausgelöscht wird. „Sieh, sagen sie, wie viel der Thora die Herstellung des Friedens zwischen den Gatten gilt, dass sie dazu selbst den in Heiligkeit geschriebenen Gottesnamen verlöschen lässt[1].“ Der Thora selbst ist diese Ehrfurcht vor der Vocabel offenbar noch ganz fremd. — Sonst dürfen Gottesnamen nicht ausgelöscht werden, nicht einmal einzelne Teile derselben[2]. Wenn, so erzählt die Mischna[3], der Hohepriester „den Namen“ beim Sündenbekenntnis aussprach, so fielen alle, die in der Azara standen, Priester und Volk, sobald sie „den Namen“ aus seinem Munde kommen hörten, nieder, und hingestreckt und auf dem Antlitz liegend, riefen sie aus: „Gepriesen sei der Name seiner Reichsherrlichkeit immer und ewig.“ Später, erzählt der palästinensische Talmud[4], als die Zuchtlosen überhandnahmen, sprach man (d. h. der Hohepriester) den Namen nur mit gedämpfter Stimme. R. Tarphon erzählt: „ich stand einst zwischen meinen Brüdern, den Priestern und neigte mein Ohr gegen den Hohenpriester, da hörte ich, wie er das Wort in dem Gesang der Priester untergehen liess.“ Die „Zuchtlosen“, vor denen man den Namen verbergen wollte, sind höchstwahrscheinlich jüdische Gnostiker und Beschwörer. „Anfangs überlieferte man den Namen jedermann, als die Zuchtlosen überhand nahmen, nur den

---

[1]) Sifre I 16. 42. s. Blau 119. Dass man als das Bedeutungsvollste an der aufgeschriebenen und wiederausgelöschten Fluchformel den Namen Gottes ansah, kann älter als Josephus sein, der nur von ihm redet Antt. III 11,6. ἐπιγράφει μὲν τοῦ θεοῦ τὴν προςηγορίαν διφθέρᾳ . . . τῶν δὲ ὅρκων τελειωθέντων τῆς διφθέρας ἀπαλείψας τὸ ὄνομα εἰς φιάλην ἐκπιέζει . . . Jedenfalls war Josephus dafür disponiert, in dem Namen das Ausschlaggebende zu sehen.

[2]) Schebuot 35 a f.

[3]) Joma VI 2. והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם (המפורש) יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

[4]) Joma 40^{d} $_{66}$f. cfr. b. Kiddusch. 71 a.

Rechtschaffenen[1]). Aehnliche Aussagen werden im babylonischen Talmud über den zwölfbuchstabigen und den zweiundvierzigbuchstabigen Namen gemacht. Den letzteren, lehrt der Amoräer Rab[2]) überliefert man nur jemandem, der züchtig und demütig ist, in der Mitte der Lebensjahre steht, nicht dem Zorn noch dem Rausche unterthan ist und sich nicht überhebt; und wer ihn kennt, mit ihm vorsichtig ist und ihn in Reinheit bewahrt, der ist droben geliebt und drunten wohlgelitten, die Menschen haben Ehrfurcht vor ihm und er erbt beide Welten, diese und die künftige." In diesem Satze klingen echt essäische Töne wieder, die dann weiterhin in der Gnosis wiederkehren. Schon der Ausdruck „überliefern" (מסר = παραδιδόναι, wozu das Supplement קבל = παραλαμβάνειν ist), verrät die Sprache der Mysterien, für die er charakteristisch ist[3]). Allmählich machte man aus dem Namen ein Geheimnis. R. Jochanan lehrte: den vierbuchstabigen Namen überlieferten die Gelehrten ihren Schülern ein Mal (nach andern zwei Mal) in der Woche[4]). Man fand eine Anspielung darauf in dem Worte Ex. 3,15 זה שמי לעלם, לעלם (defectiv) = לְעַלֵּם

Der Talmud giebt dieser Verborgenheit des Namens eine beherzigenswerte Deutung: Es heisst זה שמי und andrerseits וזה זכרי, damit will Gott sagen: nicht wie ich geschrieben werde, nennt man mich; geschrieben

---

[1]) בראשונה היה נמסר לכל אדם משרבו חפרוצים לא היה נמסר אלא לכשרים.

[2]) ebd.

[3]) Lobeck Aglaopham p. 39 Anm. Und von den Mysterien werden diese Ausdrücke seit Plato um so häufiger auf die Philosophie angewandt, je mehr diese dazu neigte, die Erkenntnis der Wahrheit nicht von der Forschung sondern von Offenbarungen, die gleich den Geheimnissen der Mysterien nur Eingeweihten überliefert werden, zu erwarten. Besonders häufig ist dann bei Philo der Vergleich des Unterrichts in den philosophischen und religiösen Wahrheiten mit einer Einweihung (τελετή) in die Mysterien und Orgien, der Propheten und des vortragenden Lehrers mit Mystagogen, der Zuhörer mit Mysten und Eingeweihten (τετελεσμένοι) s. Stellen bei Zeller III, II[3] 414 ff. und Anrich 61 ff., man vgl. auch eine Stelle wie die bei Theo Smyrn. expos. rer. math. p. 14 Hiller: τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς ἀρετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν. — Dies ist dann auch in das officielle palästinische Judentum übergegangen. Hier heisst die Philosophie: Thora, und so beginnen sogleich die „Sprüche der Väter": Mose empfing (קבל) die Thora vom Sinai und überlieferte sie (מסרה) dem Josua u. s. w. Die Traditionskette ist eine διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων, die religiösen Erkenntnisse sind Eigentum der Schule, der Eingeweihten geworden und werden nur den Würdigen überliefert.

[4]) Kidd. ebd.

werde ich zwar יהוה, aber man nennt mich אדני. Ferner[1]) Sach. 14,9 „einst wird Gott König sein über die ganze Welt, an jenem Tage wird Gott einer sein und sein Name einer.“ Ist denn sein Name nicht jetzt auch einer? Antwortete R. Nachman bar Isaak: diese Welt ist nicht wie die künftige Welt. In dieser Welt wird er יהוה geschrieben, aber אדני gesprochen, in der künftigen Welt wird eines wie das andere sein: Gott wird יהוה geschrieben und ebenso angerufen werden.“ — In dieser Welt steht „Gott“ nur auf dem Papier. Sie kennt ihn nur erst als Adonaj, den Herrn. Das ist die zukünftige Welt, wo man Gott nach seinem wahren Wesen erkennt und verehrt, wo Lehre und Leben eins sind.

Solche Aussprüche stehen natürlich hoch über dem ägyptisch-gnostischen Aberglauben. Der Name ist hier nicht eine magische Kraft, sondern er ist die adäquate Bezeichnung und Vergegenwärtigung des Wesens. Die Ehrfurcht vor ihm ist die lebendige, volle und ungetrübte Vorstellung des ganzen in dem Namen beschlossenen und mit ihm vor die Seele tretenden Gedankeninhaltes und die einer solchen Vorstellung entsprechende Stimmung und Haltung. Die Verwandtschaft mit biblischen Ideen ist nicht zu leugnen, wenn wir uns der Ausdrücke: den Namen Gottes rühmen, achten, ehren, lieben, fürchten, heiligen, entweihen u. ä. erinnern, und auch der Verschweigung des Wortes Jhvh lässt sich, obgleich sie durch andere geschichtliche Ursachen herbeigeführt worden ist, leicht ein der talmudischen Deutung nahekommender Sinn geben.

Aber nichtsdestoweniger bleibt es dabei, dass die talmudische Schätzung des Namens einen andern Ausgangspunkt hat und aus der Fremde, aus Aegypten, stammt[2]).

---

[1]) Pesachim 50b.

[2]) Es ist mir nicht unbekannt, dass sich in Talmud und Midraschim noch viele andere Belege für die ausserordentliche Heiligkeit und Macht der Namen Gottes, insbesondere des Tetragrammatons, (Schem hammephorasch) finden. Aber alles dies ist entweder bestimmt nachchristlich oder nicht als vorchristlich zu beweisen, und die angeführten Stellen, die daher erst hier gebracht worden sind, sollten nur als Beispiele dienen. Im mittelalterlichen Judentum ist die Macht des Namens ins Ungeheure gestiegen. Die Kabbala ist genau wie die Gnosis, von der sie abstammt, vorzugsweise die Wissenschaft von den wunderkräftigen Namen. Noch ärger, wenn dies möglich ist, ist der Unfug, den die neuere Kabbala des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, der von Israel b. Eliezer (dem Bescht = בעל שם טוב) begründete Neuchassidismus, mit den „Namen“ treibt. Dafür ist nichts bezeichnender als dass in ihm der Wunderthäter Ba‘al Schem = der des Namens mächtig ist, heisst. — Alles dies ist seinem Ursprunge nach durchaus unjüdisch und unbiblisch, letzten Endes ägyptisch.

Aus der im Namenzauber wurzelnden Gnosis oder ihren Vorstufen stammt auch ohne Zweifel die Umschreibung השם „der Name“ für Gott oder vielmehr für das Wort Jhvh, da Gott selbst nie השם heisst und angeredet wird. השם ist der bewusste Name, der Name κατ' ἐξοχήν[1]). Aus demselben Gedankenkreise stammt, was noch nicht bemerkt zu sein scheint, die Bezeichnung הגבורה „die Macht“ für Gott, besonders häufig מפי הגבורה, aber auch sonst. Es ist nichts anderes als die Uebersetzung von ἡ δύναμις. Wir haben bereits im N.T. festgestellt, dass δύναμις als Synonym von ὄνομα gebraucht wird und begreifen die Gleichung unschwer als gleichfalls ägyptisch. Jeder Name ist eine Δύναμις. Auch ἡ δύναμις in prägnantem Sinne ist bereits im N.T. nachzuweisen. Mt. 26,64 Mc. 14,62 καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως, wozu der unkundigere Lucas 22,69 unnötig τοῦ θεοῦ hinzusetzt. Sehr ausgedehnt ist der Gebrauch von δύναμις für göttliche Macht und ἡ δ. für Gott bereits in der ältesten Gnosis. Nach Simon Magus ist die ἀρχή aller Dinge die ἀπέραντος δύναμις[2]) d. i. das himmlische Urfeuer = Gott. Diese unendliche Dynamis ist die siebente, von der in sechs Wurzeln oder δυνάμεις die drei Syzygien ausgehen, deren eine φωνή καὶ ὄνομα ist[3]). Die siebente Dynamis ist ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος. Auch Menander nimmt eine prima virtus incognita omnibus an[4]), desgleichen Saturnilos eine oberste δύναμις[5]). Auch hier ist der Sprachgebrauch aller Wahrscheinlichkeit nach aus Aegypten entlehnt und durch Essäer und Samaritaner vermittelt. Demnach ist בעל גבורות in der zweiten Benediction des Achtzehngebetes = κύριος τῶν δυνάμεων.

Eine dritte, die häufigste, Bezeichnung für Gott ist im nachbiblischen Judentum המקום „der Ort“. Ich glaube dafür gleichfalls gnostischen Ursprung annehmen zu müssen. In der Pistis Sophia und den Schriften des codex Brucianus fanden wir häufig für die Orte der „Schätze“, zu denen man durch die Aussprache der geheimen Namen gelangt, als technisches Wort die τόποι. Topos wird

---

1) המפורש ist gleich älterem המיוחד und dieses am wahrscheinlichsten gleich τὸ κύριον.

2) Hippolyt VI 9: Ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν, λέγων οὕτως· Τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως φωνῆς καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης τῆς δυνάμεως τῆς ἀπεράντου.

3) ib. c. 12.

4) Iren. I 23.

5) cfr. Amélineau 69 Anm. 2. 3.

geradezu personifiziert und ist gleichbedeutend mit Dynamis. Demnach ist המקום = הגבורה = השם, der Topos κατ' ἐξοχήν[1]).

Im Christentum blieb der Glaube an Dämonen und die Gewalt des Namens über sie lange wirksam. Es genügt hierfür einige Stellen anzuführen. Justin Apol. II, 6: Der Name Jesus ist den Gläubigen zur Austreibung der Dämonen gegeben. „Das könnt ihr aus dem ersehen, was unter euren Augen geschieht. Viele Besessene in der ganzen Welt und auch in eurer Stadt haben vergeblich bei allen andern Beschwörern, Besprechern und Quacksalbern Heilung gesucht, aber unsern Leuten, Christen, ist sie oft gelungen, indem dieselben die Beschwörung bei dem Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, sprachen (ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος), und so heilen sie auch jetzt noch, die Dämonen, von welchen die Menschen besessen werden, bewältigend und austreibend.“ Derselbe, Dial. c. Tryph. c. 85: „Denn beschworen bei dem Namen (κατὰ τοῦ ὀνόματος ἐξορκιζόμενον) eben dieses Gottessohnes und Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, der geboren ist von der Jungfrau, leidender Mensch geworden und unter Pontius Pilatus von eurem Volke gekreuzigt, gestorben, auferstanden von den Toten und zum Himmel gefahren, wird jeder Dämon besiegt und unterworfen. Wenn ihr hingegen bei sonst einem Namen z. B. eines eurer Könige oder Frommen oder Propheten oder Erzväter beschwört, (εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις κατὰ τοῦ . .) so unterwirft sich kein Dämon. Höchstens, wenn einer von euch „bei dem Gotte Abrahams, dem Gotte Isaaks, dem Gotte Jakobs“ beschwört, unterwirft sich der Dämon vielleicht. In der That üben eure Exorcisten die Kunst ebenso wie Heiden, beschwören und bedienen sich der Bindungen und Räucherungen.“ Theophil. ad Autol. 8 fin.: „Auch heute noch kommt es vor, dass, wenn Besessene beim Namen des wahren Gottes beschworen werden, die Irrgeister eingestehen, Dämonen zu sein.“ Besonders Origenes c. Celsum spricht öfter davon z. B. I 24. Celsus hatte behauptet, es sei ganz gleich, wie man Gott nenne. Dagegen wendet sich Origenes. Er erinnert an die bekannte Streitfrage, ob die Namen (ὀνόματα, im ursprünglichen Sinne der Controverse vielmehr = Substantiva, Wörter) φύσει oder θέσει seien. Es sei höchst wichtig, jeden Dämon bei seinem richtigen Namen zu nennen. Die Magie sei keineswegs un-

[1]) Auch sonst sind zahlreiche termini der Gnosis in die jüdische Theologie übergegangen, (z. B. שר = ἄρχων, רשות (pl. רשויות) = ἐξουσία, מחיצה = καταπέτασμα, מפתח = κλεῖς, חותם = σφραγίς und vieles andere, was hier nicht weiter verfolgt werden kann.

begründet. Die Wirkung muss auf einem geheimen bis auf den Schöpfer zurückgehenden Zusammenhang beruhen u. s. w. Wenn auch derselbe Origenes I 28 das Dämonenaustreiben als eine Specialität der Juden bezeichnet, die sie, wie der sachkundige Alexandriner richtig bemerkt, von den Aegyptern gelernt hätten, so verhielt er selbst sich keineswegs ablehnend[1]. Ein Tertullian[2] hat gar die Keckheit, es vor den Schranken des Gerichts auf eine Probe ankommen zu lassen. „Man bringe einen Besessenen herbei, und von irgend einem Christen geheissen, wird der Geist bekennen ein Dämon zu sein. Wenn das nicht gelingt, dann vergiesst das Blut dieses überaus vermessenen Christen. Was kann einleuchtender sein als dieses Experiment, was sicherer als dieser Beweis?!" Allerdings fügt er hinzu: virtus illi sua assistit. — Ueberhaupt ist die Taufe zugleich ein Exorcismus und die Epiklese wirkt magisch[3]. Doch was bedarf es weiterer Stellen, da die Exorcismen noch heute zur Praxis der katholischen Kirche gehören[4]!

Wahrscheinlich aus dem Gnosticismus, Judentum und Christentum ist der Glaube an wunderbare Namen zu den Mandäern gekommen. „Dem Nennen gewisser Namen wird eine magische Wirkung zugetraut. Die Namen üben eine geheimnisvolle Kraft, und nur wer sie kennt, vermag den Zauber zu lösen. Daher heissen sie „verborgene" oder „geheime" Namen[5]." Der Planet Šamiš = Adônaj = Qadôš = Êl Êl hat ferner „geheime Namen, die nicht geoffenbart sind in der Welt[6]" Hibil-Ziwâ wird auf seiner Höllenfahrt der Unterwelt und ihrer Beherrscher dadurch Herr, dass er ihnen ihre Geheimnisse ablockt oder entzwingt. Mit „geheimen" Namen versiegelt er seinerseits ihre Behausungen[7]. „Beschwörungs-

[1] s. noch I 2. 6. 67. II 8. III 24. 36. V 45. 48. VII 4. 48. VIII 58. s. Spencer ad I 3. Dieselbe Philosophie des Namens findet man in dem Buche de mysteriis Aegypt. VII 5. s. o.

[2] Apolog. c. 23.

[3] Anrich 190. 198.

[4] Man sehe z. B. das Flagellum daëmonum, exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos, facturasque et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus et omnibus requisitis ad eorum expulsionem, a P. F. Hieronymo Mengo ordinis minorum regularis observantiae Venedig 1599.

[5] W. Brandt: Die mandäische Religion. Lpz. 1889 p. 114.

[6] ib. 126.

[7] ibid. 168. cfr. 213. 215.

künste" (رقى) befinden sich auch unter den Zaubermitteln, die En-Nedin im Fihrist aus einem Werke der Harranier anführt[1]), ohne Zweifel ist darunter auch Namenzauber zu verstehen und eine Vermittelung aus der Zeit des Synkretismus anzunehmen.

Auch in den Volksglauben islamitischer Völker ist dieser Aberglaube eingedrungen. In Persien ist simia (von ism, der Name), die Bezeichnung für Magie überhaupt. Es ist die Kenntnis der Namen der Geister und der Formeln, mit denen die Geister zitiert werden. Wer die grossen oder die unaussprechlichen Namen Gottes kennt, weiss alles und kann alles; alle Wunder werden nur durch Kenntnis dieser Namen, die durch Gott den Propheten offenbart sind, vollbracht[2]). Auch bei den modernen Aegyptern ist die Kenntnis des Ism al A'azam, des grössten Namens Gottes, das stärkste Machtmittel der Magie. Die Gebildeten glauben, dass nur die Propheten und Gesandten Gottes ihn wissen. Wer ihn kennt, der kann, so glaubt man, durch die blosse Aussprache Tote beleben und Lebendige töten, sich hinversetzen, wohin er will, und überhaupt jedes Wunder vollbringen[3]). So wären wir also unter den Arabern des modernen Aegyptens wieder im alten Aegypten.

Eine Geschichte des Aberglaubens endlich würde zeigen, mit welch' ungeheurer Zähigkeit sich dieser urälteste Zauberspuk bis auf unsere Zeit erhalten hat. Ein andrer Nil, vielleicht gleichfalls im dunkelsten Afrika entsprungen, ist über seine Ufer getreten und seine schlammigen Wogen haben eine ganze Welt überschwemmt, ohne freilich für etwas anderes fruchtbaren Boden zu schaffen als für üppig wucherndes Unkraut. Die jüdische Kabbala und das mittelalterliche Zauberwesen sind zum grossen Teil fast unverändertes ägyptisches Erbe. Zahlreiche magische Kunstgriffe und Formeln ägyptischer Priester sind noch im heutigen Aberglauben eisernes Inventar. Dass dies nicht immer spontane Entstehung aus gleicher Anlage sein kann, beweisen die oft recht verwickelten hier wie dort gleichen Vorschriften und Rezepte, namentlich die sympathetischen Kuren. „Man sieht, sagt Erman[4]), nachdem er die frappante Wiederholung ägyptischer Rezepte bis auf die neuere Zeit an einigen Beispielen nachgewiesen hat — der alte Schäfer

---

[1]) Chwolson: Die Ssabier u. der Ssabismus Petersburg 1856 I 21. s. 138.
[2]) Lefébure 219 nach Chardin, Voyage en Perse.
[3]) Lane: Manners and Customs of the Modern Egyptians 1836, I 342.
[4]) Aegypten u. ägyptisches Leben 486.

Thomas und seine Kollegen sind die letzten, zu denen sich „die Weisheit der Aegypter“ geflüchtet hat.“

Diese Erkenntnis ist recht demütigend. Ein Merkmal primitivster Barbarei, hat der Glaube an die Macht des Namens und blossen Wortes durch alle Kultur noch nicht überwunden werden können und selbst die höchststehenden Religionen in seinen Bannkreis gezogen. Erst an solchen Thatsachen lernt man die Reinheit und Klarheit der Lehre Moses ganz würdigen.

Sechstes Kapitel.

Das Sprachliche zu ὄνομα.

Das vorige Kapitel dürfte darüber aufgeklärt haben, woher die Macht des Namens bei den neutestamentlichen Wundern und Dämonenaustreibungen stammt. Diese machen freilich einen verhältnismässig geringen Teil der Stellen mit ὄνομα aus. Aber wir haben bereits konstatiert, dass die dabei zugrunde liegende Vorstellung sich bis weit in die zweite Klasse, in der ὄνομα (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) der Ausdruck für die Messiasqualität und Gottessohnschaft Jesus, die Vorstellung davon, den Glauben daran und das Bekenntnis dazu ist, erstreckt und ihre unterirdische Lagerung bildet. Wir haben dasselbe Verhältnis im Judentum nachweisen können. Nur war dort der Name Gottes und die Fülle seines Inhaltes, was hier der Name Jesus ist. Insofern ist allerdings die Entwickelung nur formal dieselbe. Der materielle Inhalt des Jesusnamens ist etwas Neues, wenn nicht das Neue und Eigene des Christentums oder es ist doch die Uebertragung jüdischer Hoffnungen und heidnischer Sehnsucht auf Jesus, welche durch diesen Inhalt ausgedrückt werden, das specifisch Christliche. Die erste Bedeutung ist echtes Heidentum, die zweite ein unanfechtbar religiöser Gedanke, in dem biblische Vorstellungen heidnische zu sich emporgehoben haben.

Die sachliche Erklärung verlangt nun noch zur Ergänzung die sprachliche. Denn die neutestamentliche Syntax von ὄνομα bietet nicht geringe Schwierigkeiten. Es wird nützlich sein, eine Uebersicht aller Formeln voranzustellen, auch wenn viele als selbstverständlich oder sich selbst erklärend bald wieder auszuscheiden sein werden[1]).

---

[1]) **Die Verba und Präpositionen nach dem Alphabet.**

τῷ ὀνόματι.

ἐκβάλλειν (δαιμόνια) Mt. 7,22.
ἐλπίζειν Mt. 12,21. (= Jes. 42,4).
καλεῖν Luc. 1,62.
λαλεῖν Jac. 5,10.
λαμβάνειν (ἔθνος) Act. 15,14.
ὁμολογεῖν Hebr. 13,15. (= הודה).
πιστεύειν 1 Joh. 3,23.
ποιεῖν δυνάμεις Mt. 7,22.
προφητεύειν Mt. 7,22.
ψάλλειν Ro. 15,9. (= ψ 18,50).

τὸ ὄνομα Acc.

ἁγιάζειν Mt. 6,9. Luc. 11,2 (= יתקדש קדש)
ἀπαγγέλλειν Hebr. 2,12. (= ψ 22,23).
ἀποκτείνειν Apoc. 11,13.
ἀρνᾶν Ap. 3,8.
βαστάζειν Act. 9,15.
βλασφημεῖν Rom. 2,24. (= Jes. 52,5). I Tim. 6,1. Jac. 2,7. Ap. 13,6. 16,9.
γνωρίζειν Joh. 17,26.
γράφειν Luc. 10,20. Ap. 2,17. 3,12. 13,8. 17,5.8. 19,12.16.
διαγγέλλειν Rom. 9,17. (= Ex. 9,16.)
δοξάζειν Joh. 12,28. Ap. 15,4.
ἐνδοξάζειν 2 Thess. 1,12. (cfr. Jes. 66,5).
ἐξαλείφειν Ap. 3,5.
ἐπιβάλλειν Luc. 6,22.
ἐπιγράφειν Ap. 21,12. (21,24. 22,4).
ἐπικαλεῖν Act. 2,21 = Rom. 10,13 (= Joel 3,5). 9,14.21. Act. 15,17. (= Am. 9,12). 22,16. 1 Cor. 1,12.
ἐπιτιθέναι Mc. 3,16.17.
ἔχειν Ap. 3,1—3,4. 9,11. 19,12.
καλεῖν Mt. 1,21.25. Luc. 1,13.31. 2,21. Ap. 19,13.
κρατεῖν Ap. 2,13.
λέγειν Ap. 2,11.
μεγαλύνειν Act. 19,17.
μεθερμηνεύειν Act. 13,8.
ὁμολογεῖν Ap. 3,5.
ὀνομάζειν Act. 19,14. Eph. 1,21. II Tim. 2,19.
φανεροῦν Joh. 17,6.

φοβεῖσθαι Ap. 11,18.
χαρίζεσθαι Phil. 2,9.

διὰ τοῦ ὀνόματος.

τέρατα γίνεται Act. 4,30.
ἄφεσιν λαμβάνειν Act. 10,43.
παρακαλεῖν 1 Cor. 1,10.
ἡ πίστις Act. 3,6.

διὰ τὸ ὄνομα.

ἀφιέναι (ἁμαρτίας) I Joh. 2,12.
βαστάζειν Ap. 2,3.
μισεῖσθαι Mt. 10,22. 24,9. Mc. 13,13. Luc. 21,17.
ποιεῖν τι εἴς τινα Joh. 15,21.

ἐν (τῷ) ὀνόματι.

αἰτεῖν Joh. 14,13.14. 15,16. 16,23.24.26.
ἀλείφειν Jac. 5,14.
βαπτίζειν Act. 10,48.
διδόναι Joh. 16,23.
δικαιοῦσθαι 1 Cor. 6,10.
δοξάζειν (θεὸν) 1 Petr. 4,16.
ἐκβάλλειν (δαιμόνια) Mc. 9,38. 16,17. Luc. 9,49.
ἔρχεσθαι Mt. 21,9. 23,39. Mc. 11,9. Luc. 13,35. 19,38. Joh. 5,43. 12,13.
εὐχαριστεῖν Eph. 5,20.
ζωὴν ἔχειν Joh. 20,31.
κάμπτειν (γόνυ) Phil. 2,10.
λαλεῖν Jac. 5,10.
(λέγειν Act. 14,10.)
ὀνειδίζεσθαι I Petr. 4,14.
παραγγέλλειν Act. 16,18. II Thess. 3,6.
παριστάναι ὑγιῆ Act. 4,10.
παρρησιάζειν Act. 9,27 f.
πέμπειν Joh. 14,26.
ποιεῖν Joh. 10,25. Act. 4,7. Col. 3,17.
ποτίζειν Mc. 9,41.
συνάγεσθαι I Cor. 5,4.
σώζεσθαι Act. 4,12.
τηρεῖν Joh. 17,11 f.
ὑποτάσσεται (δαιμόνια) Luc. 10,17.
absolut Act. 3,6.

ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος.

ἀπάγεσθαι, διώκειν, χεῖρας ἐπιβάλλειν, παραδιδόναι Luc. 21,12.
ἀφιέναι οἰκίαν κτλ. Mt. 19,29.

εἰς (τὸ) ὄνομα.

βαπτίζειν Mt. 28,19. Act. 8,16. 19,5. I Cor. 1,13.15.
δέχεσθαι Mt. 10,41.
ἀγαπὴν ἐνδεικνύναι Hebr. 6,10.
πιστεύειν Joh. 1,12. 2,23. 3,18. 1 Joh. 5,13.
ποτίζειν Mt. 10,42.
συνάγεσθαι Mt. 18,20.

ἐπὶ τῷ ὀνόματι.

βαπτίζειν Act. 2,38.
δέχεσθαι Mt, 18,5. Mc. 9,37. Luc. 9,48.
διδάσκειν Act. 4,18. 5,28.
ἐκβάλλειν (δαιμόνια) Luc. 9,49.
ἔρχεσθαι Mt. 24,5. Mc. 13,6. Luc. 21,8.
καλεῖν Luc. 1,59.
κηρύσσειν Luc. 24,47.
λαλεῖν Act. 4,17. 5,40.
ποιεῖν δύναμιν Mc. 9,39.

κατ' ὄνομα

ἀσπάζειν. 3 Joh. 15.
καλεῖν Joh. 10,3.

περὶ τοῦ ὄνοματος.

εὐαγγελίζεσθαι Act. 8,12.
ζήτημα Act. 18,15.

πρὸς τὸ ὄνομα.

πολλὰ πράττειν Act. 26,9.

ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος.

ἀτιμᾶν Act. 5,41.
ἀποθνήσκειν Act. 21,13.
ἐξέρχεσθαι III Joh. 7.
χάριν λαμβάνειν Rom. 1,5. (?)
ψυχὴν παραδιδόναι Act. 15,26.
πάσχειν Act. 9,16.
πίστις Rom. 1,5.

Wäre das N.T. nicht blos griechisch geschrieben, sondern auch durchweg griechisch stilisiert, so müssten sich alle diese Formeln nach den Gesetzen der griechischen Sprache auch da rechtfertigen lassen, wo ὄνομα eine andere Bedeutung erhalten hat. Für einen grossen Teil trifft dies in der That zu. So für fast alle Konstruktionen mit dem Accusativ, ferner mit ἕνεκεν, περί, πρός und ὑπέρ. Auch der Dativ δαιμόνια ἐκβάλλειν τῷ ὀ. ist gut griechisch, wenn erst einmal ὄ. ein Instrument geworden ist. Aber es bleiben immer noch Verbindungen übrig, die dem ersten Anschein nach ganz ungriechisch sind, wie, unter Annahme des instrumentalen Wertes von ὄ., δαιμόνια ἐκβάλλειν ἐν τῷ ὀ. oder δ. ἐκβ. ἐπὶ τῷ ὀ., und so sind es insbesondere die drei Konstruktionen ἐν (τῷ) ὀ., ἐπὶ τῷ ὀ. und εἰς τὸ ὄνομα, die Befremden erregen.

Es versteht sich von selbst, dass wir profane Parallelen nicht nur in der griechischen Prosa der klassischen Zeit, sondern vor allem in der literarischen und vulgären, der geschriebenen und gesprochenen κοινή der Jahrhunderte um den Beginn der heutigen Zeitrechnung zu suchen haben werden [1]).

Der Gebrauch des griechischen ὄνομα deckt sich im allgemeinen mit dem des alttestl. שֵׁם. Es bedeutet zunächst die Vocabel des Eigennamens. Man sagt λέγειν τινὰ ὀνόματι jem. mit Namen nennen, oder καλεῖν τινα ὄνομα, καλεῖν (ὑποτιθέναι) τινι ὄνομα einen Namen beilegen, ἔχειν ὄνομα ἀπό τινος von oder nach etwas einen Namen haben, ὄνομα ἐστί oder κεῖται ἐπί τινι ein Name wird von einer Sache oder Person gebraucht, auf sie angewendet [2]); mit Namen, bei Namen, mit Nennung des Namens heisst ἐξ ὀνόματος z. B. καλεῖν Polyb. II 741 C προσαγορεύειν II 1040 F ἀντιπροσαγορεύειν I 544 D, φράζειν ἑαυτόν I 141 F [3]) oder ἐπ' ὀνόματος [4]), dem Namen nach (bekannt) ἀπ' ὀνόματος [5]).

ὄνομα bedeutet ferner ebenso wie bibl. שֵׁם den Ruf z. B. τὸ μέγα ὄνομα τῶν 'Αθηναίων Thuc. 5,16, καταλείπειν ὄνομα ibid., τοὔνομά τινος ἀφικνεῖται πρός τινα der Ruf jemandes gelangt zu jemandes Ohren Xen. Anab. 6,11.20, ὄνομα ἔχειν in dem (schlechten) Rufe stehen Plat. ap. 38 C., ἐν ὀνόματι εἶναι im Rufe stehen, berühmt sein, ἐν ἀτίμῳ ὀνόματι

---

[1]) S. jetzt A. Thumb: Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Κοινή, Strassb. 1901, der sich auch mit seinen Vorgängern auseinandersetzt. Vgl. bes. 120ff „Semitismen in der bibl. Gräcität,“ 170ff, „die Stellung der biblischen Gräcität“.

[2]) Passow s. v.

[3]) s. das Wörterbuch zu Plutarch von Wyttenbach.

[4]) s. das Lexicon Polybianum von Schweighäuser.

[5]) Plutarch de def. orac. c. 17 (419 C.)

Xen. Cyr. 6,4.7 [1]). Natürlich kann damit das neutestamentl. ἐν ονόματι nicht verglichen werden, auch nicht folgender Satz, den ich bei Lucian Vit. auct. 5 finde: (Pythagoras spricht von der Seelenwanderung) νῦν μὲν οὗτος (εἶ), πάλαι δὲ ἐν ἄλλῳ σώματι καὶ ἐν ἄλλῳ οὐνόματι ἐφαντάζεο [2]). Ich übergehe die von den Wörterbüchern angeführten sonstigen Verbindungen, die für unsere Sache nichts austragen und bemerke noch, dass ὄνομα nicht bloss der Name einer Person sondern auch die Bezeichnung für einen Begriff sein kann z. B. ὄνομα τῆς σωτηρίας, womit Sir. 37,1 שם אוהב verglichen werden kann. Vgl. auch Luc. Pisc. 15: (Worte der „Frau Philosophie") ὁρᾶτε, μὴ οὐ φιλοσοφίαν οὗτός γε, ἀλλὰ γοήτας ἄνδρας ἐπὶ τῷ ἡμετέρῳ ὀνόματι πολλὰ καὶ μιαρὰ πράττοντας ἠγόρευε κακῶς d. h. Betrüger, die sich Philosophen nennen. Hiernach wird Mt. 24,5. Mc. 13,6. Luc. 21,8. πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες, ἐγώ εἰμι (Mt. + ὁ Χριστός) als gut griechisch angesehen werden können, vielleicht auch Mc. 9,36f. Luc: 9,47 δέχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.

ibid. c. 26 καὶ τὸ πάντων δεινότατον ὅτι ταῦτα εἰπὼν ὑπὸ τὸ σὸν ὄνομα, ὦ φιλοσοφία, ὑποδύεται (Fugit. 3. nur τοὔνομα τοὐμὸν ὑποδυόμενοι) Plut. Pericl. IV (I 153 F) ὁ δὲ Δάμων (Perikles Lehrer in der Musik) ἔοικεν ἄκρος ὢν σοφιστὴς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα κτλ. Aber dieses εἰς τὸ ὄνομα kann das neutestl. nicht erklären.

Die vulgäre κοινή der Inschriften und Papyri wird uns allerdings entscheidende Aufschlüsse geben, aber nur für ὄνομά III und IV, nicht für I und II, die wir zunächst zu erklären suchen. Diese Parallelen werden daher erst später zur Sprache kommen.

Allein das N.T. ist eben nicht griechisch stilisiert. Complex wie seine Gedankenwelt ist auch seine Sprache. Auf semitischem Boden erwachsen, enthält es die handgreiflichsten Semitismen oder besser Hebraismen. Alle Bemühungen, ihre Zahl einzuschränken, können diese Thatsache nicht aus der Welt schaffen. Das N.T. will die Erfüllung des Alten und seiner Weissagungen sein, es zitiert beständig Aussprüche aus ihm, es lebt in seinen Gedanken, so wie sie von ihm verstanden werden, es bedient sich seiner Wendungen, Formeln, Wörter und Begriffe. Die Umprägung in griechischen Ausdruck brauchte es aber nicht mehr selbst vorzunehmen, es fand sie längst in der griechischen

[1]) s. Passow u. Stephanus.

[2]) Im Index der ed. Reitz fehlt diese und auch die folgende Stelle.

Uebersetzung des A.T., in der LXX, vollzogen vor. Diese ist unseres Wissens die einzige griechische Bibel, die es bis hundert Jahre n. Chr. gab, aus der, wer nicht des Urtextes mächtig war, die Gedankenwelt der Bibel kennen lernte und nach der er mit oder ohne Absicht seinen eigenen Ausdruck formte, soweit derselbe biblisch sein sollte. Sobald daher ein neutestamentl. Ausdruck inquiriert wird, muss einer der ersten Zeugen, dem er gegenüberzustellen ist, die LXX sein. Hierzu diene die folgende der obigen parallel angelegte Uebersicht. Weil sie nebenbei über die Uebersetzungsweise und den Sprachgebrauch der LXX in mancher Hinsicht belehren kann, ist sie vollständiger als der Vergleich mit dem N.T. unbedingt erfordern würde. Ueberdies darf in einer Untersuchung über שם und ὄνομα im A. und N. T., die vollständig sein soll, eine solche Liste nicht vermisst werden. Nur sprachlich völlig gleichgültige Wendungen wie: ᾧ τὸ ὄνομά ἐστι, καὶ ὄνομα αὐτῷ u. dgl. ist fortgelassen.

τοῦ ὀνόματος.

ἐπιλανθάνεσθαι שכח שם Jer. 23,27[1]) ψ 44,21. 59,12 א ca[2]) — Sap. 2,4.

μιμνήσκεσθαι אשא שם על שפתי ψ 16,4. — זכר Jer. 11,19 ψ 83,5. 119,55 — זכר בש׳ Hos 2,19 — הזכיר ψ 45,18 — Bar. 2,32. 3,5

τῷ ὀνόματι.

ἁγιάζειν (οἶκον) הקדיש לש׳ 1 K. 9,7. 2 Chr. 7,20. (20,8).

ἀγαλλιᾶσθαι רנן בש׳ ψ 89,13.

ἀμύνεσθαί τινα בשם י׳ כי אמילם ψ 118,10. 11. 12.

ἀναδεικνύναι — III Macc 2,14.

ἀντέχεσθαι Jes 48,2[3]).

ἀποστέλλειν שלח בשם Jer 29,25.

διδόναι μεγαλωσύνην — Sir 39,15.

διδόναι δόξαν נתן כבוד לש׳ Mal 2,2 ψ 115,1. — Dan 3,43.

ἐλπίζειν יחל לתורה Jes 42,4 Q[4]).

ἐξομολογεῖν הודה ש׳ 1 K 8,33.35. ψ 54,8. 99,3. 138,2. 142,8. 2 Chr 6,24 — הודה לש׳ ψ 106,47. 122,4. 140,14. — ספר ש׳ Sir 51,2.

ἐπικαλεῖν קרא בש׳ Jes 43,7.

---

[1]) νόμου ist Textfehler für ὀνόματος.

[2]) ὀνόματος ist Textfehler für νόμου und dies vielleicht für λαοῦ (עמי).

[3]) τῷ ὀνόματι (das auch ungrammatisch ist) ist aus v. 1 hineingeraten, aber auch das hebr. נקראו kann nicht richtig sein.

[4]) s. ἐπί.

καλεῖν קרא בש' Ex 33,19. AF[1]) 34,5. Jes 41,25. 45,4. 48,1 א? AQ[2]) Est 2,14[3]). — Prov. 27,16 ושמן ימין יקרא, las ושם מִימן?

λαλεῖν דבר בש' Dt 18,22[4]) Jer 44,16[5])

λειτουργεῖν שרת בש' Dt. 18,7.

οικοδομεῖν οἶκον בנה בית לש' 2 S 7,13. I K 3,2. A. 5,17.19. bis. 8,17.18. 19.20.27. 44.48. 1 Chr 22,6 A (Hebr >) 7.8.10.19. 29,16. 2 Chr. 1,18. 2,3. 6,2.7.8.9.10.34.38. 20,8.

ὀμνύναι השבע בש' Lev 19,12. Dt 6,13.[6]) 10,20.[6]) Jer 12,16.[7]) 44,26. Sach 5,4 — השבע לי״י Jes 19,18 — נשבע Mal 3,5.

ὁρκίζειν — 1 Esr 1,48.

προςάγειν θυμίαμα (הקטיר ו)הגיש לש' Mal 1,11.

προςτρέχειν רוץ בש' Spr. 18,10.

προφητεύειν נבא בש' Jer 14,15. A[8]) 26,9.20.[8]) 27,15.[8]) 29,21.Qmg.

φέρειν δόξαν הבו כבוד שמו ψ 96,8.

ψάλλειν זמר ש' ψ 7,18. 9,3. 13,6. (Glosse aus 7,18. 9,3.) 61,9. 66,4. 68,5. — זמר לש' ψ 18,50. 92,2. 135,3 — זמר כבוד ש' ψ 66,2.

absolut: Sir 37,1 שם אוהב ὀνόματι μόνον φίλος. 46,11 ἕκαστος τῷ αὐτοῦ ὀνόματι (איש בשמו) — Sap. 18,12 א ca[9]).

Textfehler: πορεύεσθαι Ex 16,4 A für νόμῳ (ברית).

(τὸ) ὄνομα.

ἀγαθύνειν ייטב שם 1 K 1,47.

ἀγαπᾶν אהב שם Jes 56,6. ψ 5,12. 69,37. 119,132. 165 A[10]).

ἁγιάζειν קדש ש' Ez 36,23 — הקדיש ש' Jes 29,23.

ἀδικεῖν שקר לנכד Gen 21,23.

αἰνεῖν ברך ש' ψ 100,4 — הודה ש' 2 Chr 6,26 — הודה לש' 1 Chr 16,35 — הלל ש' Joel 2,26 ψ 63,6 B[11]) 69,31. 74,21. 113,1.3. 135,1. 145,2. 148,5.13. 149,3. Sir 47,10. 51,11. — הלל לש' 1 Chr 29,13 — Sir 17,10.

αἱρεῖν בחר ש' Prov. 22,1. (αἱρετώτερον = נבחר).

---

1) s. λαλεῖν ἐπί c. D.
2) s. ἐπί c. D.
3) A ὀνομαστί.
4) s. ἐπί c. D.
5) s. ἐν.
6) s. ἐπί c. D.
7) s. ἐν.
8) s. ἐπί c. D.
9) s. ἐν.
10) Textfehler für νόμον (תורתך).
11) Textfehler für στόμα.

ἀκούειν שמע ש׳ 1 K 8,42. A — שָׁמַע שָׁמַע Gen 29,13. Nu 14,15. Dt 2,25. Jos. 9,9. 1 K 10,1 Jes. 66,19[1]) 2 Chr. 9,1. — Jud 14,7. I Macc 3,41. 5,63. 8,1.12.

ἀναγγέλλειν הגיד ש׳ Gen 32,30. — ספר ש׳ ψ 102,22.

ἀναλαμβάνειν נשא ש׳ Ex 28,12.

ἀναμιμνήσκειν הזכיר ש׳ Ex 23,13. 2 S 18,18.

ἀνιστάναι הקים ש׳ Dt 25,7. Rut 4,5.10.

ἀντικαταλλάσσειν החליף ש׳ Sir 46,12 (תחליף).

ἀπαγγέλλειν הגיד ש׳ Ri 13,6.

ἀπογράφειν כתב ש׳ Ri 8,14. A.

ἀπολλύναι הכרית ש׳ Jes 14,22 — אָבַד ש׳ (ἀπολεῖται) ψ 41,6.

ἀφανίζειν השמיד ש׳ 1 S 24,22.

βεβηλοῦν חלל ש׳ Lev 18,21. 19,12. 20,3. 21,6.9. 22,2.32. Jer 34.16.[2]) Ez 20,39. 36,20. 39,7. Am 2,7. טמא ש׳ Ez 43,7.8 — Jes 48,11. Ez 20,9.14.22. (44).

βλασφημεῖν נאץ ש׳ Jes 52,5.

βοᾶν קרא בש׳ Jes 12,4.

γιγνώσκειν ידע ש׳ 1 K 8,43. Jes. 52,6. ψ 9,11. 91,14. 2 Chr 6,33 — הודיע ש׳ Ez. 39,7.

γλύπτειν פתח ש׳ Ex 28,9.

γράφειν כתב ש׳ Esr 5,10. — Ri 8,14.

δέχεσθαι — 1 Macc. 2,51. א V[3]).

δηλοῦν שמי נודעתי Ex 6,3.

διαγγέλλειν ספר ש׳ Ex 9,16.

διαλλάσσειν — Sap 19,18[4]).

διδόναι נתן ש׳ Jes. 56,5.

διηγεῖσθαι ספר ש׳ ψ 22,23.

δοξάζειν כבד ש׳ ψ 86,12 — כבד לש׳ ψ 86,9 — שמי יכבד Jes 66,5 — גדול שמי Mal 1,11 תהלתו Jes 42,10 (א* om) — Dan 3,26.

εἰδέναι ידע ש׳ Jer 48,17[5]) — Hiob 19,14[6]) — 1 Macc 4,33 א V.

ἐκφέρειν הוציא ש׳ Dt 22,19.

---

[1]) 42,24 hatte א^c τοῦ νόμου in τὸ ὄνομα verschrieben aber widerrufen.

[2]) AQ διαθήκην stilistische Aenderung des Textfehlers νόμον (cfr. 2 K 21,7 A θρόνον).

[3]) A δόξαν.

[4]) ὥσπερ ἐν ψαλτηρίῳ φθόγγοι τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα διαλλάσσουσιν giebt keinen Sinn; alle Schwierigkeiten (s. Siegfried bei Kautzsch z. St.), verschwinden, wenn man τὸν νόμον liest. νόμος = Melodie, Notensatz ist in der Musik technisch (ganz wie älteres „Gesetze“).

[5]) Q. εἰδότες codd. ἔκδοτε falsch.

[6]) s. ὁρᾶν.

ἐξαίρειν הכרית ש' Zeph. 1,4 — הסיר ש' Hos. 2,19[1]).

ἐξαλείφειν נגרע ש' Nu 27,4 — כרת ש' Sir 41,11 — מחה ש' Dt 9,14. 25,6. 29,19 ψ 9,6. 109,13 — מחה זכר Dt 25,19.

ἐξολεθρεύειν כרת ש' Rut 4,10 — הכרית ש' Sach 13,2.

ἐπιγιγνώσκειν — Tob 5,12.

ἐπιγράφειν כתב ש' Nu 17,17.18.

ἐπικαλεῖν (εἶσθαι) קרא שם Gen 48,16. Nu 21,3. Dt 28,10. 2 S 6,2. 1 K 7,21. 8,43. 16,24 (ὄνομα ἐπὶ τῷ ὁ. = שם על ש'). Jer 7,10. 11.14.30. 14,9. 15,16. 32,34. 34,15. Ez 20,29. Am. 9,12. Klagel 3,55. Dan 9,18.19. 1 Chr 13,6. 2 Chr 6,33 (immer activ oder passiv, nur Kl. med.) — קרא בש' Gen. 4,26. 13,4. 21,33. 26,25. Jes. 64,6. Jer 10,25. Joel 3,5. Zeph 3,9. Sach. 13,9 — לשכן ש' ἐπικληθῆναι ὁ. Dt 12,11. 14,23. 16,2. 6.11. 26,2 — לשום ש' Dt 12,21. 14,24[2]) 2 Chr. 6,20 — וקרוב (?) ψ 75,2. — Dt 12,26. 16,15. AF 17,8. AF 17,10 AF — 1 Esr 6,32. Bar 2,15.26. 3,7. Jud 16,2. — 1 Macc 7,34.

ἐπονομάζειν קרא ש' Gen 4,25.26. 5,2.3.29. 19,22[3]). 25,25. 26,18.21.22.[4]) 30,11. Ex 2,10.22. 15,23. 16,31. 17,7.15. Ri 2,5.[5]) — קרא בש' Nu 32,38 — קרא Gen 21,31 — הזכיר ש' Ex 20,24 — נקב ש' Lev 24,11. — שום ש' Dt 12,5. 2 Chr 12,13 — לשמי I Chr 28,3.

ἐπίστασθαι ידע Prov 9,18[6]).

ἐπιστρέφειν הסב ש' II K 23,34.

ἐπιτιθέναι[7]) שום ש' Nu 6,27. Dan 1,7. Neh 9,7 — הסב ש' II K 24,17.

ἐρωτᾶν שאל ש' Esr 5,10 — שאל לשׁ' Gen 32.30. Ri 13,18.

εὐλαβεῖσθαι חשב ש' Mal 3,16.

εὐλογεῖν ברך ש' ψ 72,19. 96,2 103,1, 113,2. 145,1.21. Hiob 1,21. Dan 2,20. Neh 9,5. Sir 39,35. 51,12 — יהי ש' ψ 72,17. — Dan 3,52. Tob 3,11. 8,5. 11,14. 13,18. א; 14,9 א.

εὑρίσκειν — 1 S 20,15[8]).

ζητεῖν בקש ש' ψ 83,17.

θαυμάζειν (אדיר ש' θαυμαστόν) ψ 8,1.10.

---

1) s. ferner εὑρίσκειν.

2) om B* hab Bab (mg.)

3) DE ἐκάλεσεν.

4) in dem dazwischenliegenden v. 20 ἐκάλεσεν!

5) A ἐκλήθη.

6) Textfehler für ὄμμα (A).

7) s. τιθέναι.

8) εὑρεθῆναι Textfehler für ἐξαρθῆναι A.

καλεῖν קרא ש' Gen 2,20. 3,20. 11,9. 16,11.13.15. 17,5.15.19. 19,37.38. 21,3. 22,14. 25,26.30. 26,20.33 (bis) 27,36. 28,19. 29,32. 33.34.35. 30,6.8.13.18.20.21. 31,48. 32,3.(29!)31. 33,17. 35,7.8.10.15.18. 38,3.4.5.29.30. 41,45.51.52. Nu 11,3.34. Dt 25,10. 32,3. Jos 5,9. (19,47). Ri 1,17.26. 13,24. 15,19 18,29. 1 S 1,20. 7,12. II S 2,16. 5,20. 12,24.25.28. Jes 4,1. 7,14. 8,3. 9,5. 62,2. 63,19. 65,15. Jer 11,16. 20,3. 23,6 Hos 1,4.6.9. ψ 147,4. Rut 4,14.17. Koh 6,10. 1 Chr. 4,9 7,16.23. 14,11. II Chr 3,17. 20,26 — קרא בש' Jes 43,1 45,3. 65,1 — הזכיר ש' Jes 49,1 — קרא שֵׁם Jer 46,17 — Tob 1,9. א Bar 5,4. I Macc 6,17.

καλύπτειν כסה ש' Koh 6,4.

κατακληρονομεῖν — Sir 15,6.

καταλείπειν הניח ש' Jes 65,15. Sir 44,8[1]) — Sir 39,11.

καταφέρειν הוציא ש' Dt 22,14.

λαμβάνειν נשא ש' Ex 20,7. 28,29. Dt 5,11.

μολύνειν — Tob 3,15.

μεταστρέφειν הסב ש' II Chr 36,4.

μεγαλύνειν גדל ש' Gen 12,2. נ' ש' II S 7,26. 1 Chr 17,24 — הגדיל (ש') ψ 138,2.

ὀμνύναι תפש ש' Prov 30,9.

ὀνομάζειν קרא ש' Gen 26,18. Jer 25,29 — נקב ש' Lev 24,16 (bis) Jes 62,2. — הזכיר ש' Jes 26,13 — הזכיר בש' Jos 23,7. Am 6,10 — זכר Jer 20,9 — Sir 23,10 א ca A I Esr 4,63 I Macc 14,10.

(ὁρᾶν — Hiob 19,14 (מְידעי) B* א ca)[2]). I Macc. 4,33 A[2]).

παροξύνειν נאץ ש' ψ 74,10.18,

περιποιεῖσθαι — I Macc. 6,44.

πιστοῦν יאמן דבר II Chr 1,9[3]).

ποιεῖν עשה ש' Gen 11,4. II S 8,13. Jes 63,12.14. Jer 32,20. Dan 9,15. Neh 9,10. I Chr 17,8. — עשה לש' Jos. 7,9. — Bar 2,11. I Macc 3,14. 5,57.

σβεννύναι רקב ש' Prov 10,7.

στηρίζειν העמיד ש' Sir 40,19.

---

[1]) א* ἐνκατέλιπεν.

[2]) ἰδόντες Fehler für εἰδότες.

[3]) lies ῥῆμα?

τιθέναι 'שום ש Ri 8,31[1]) II S 7,23. I K 9,3. 11,36. 14,21. II K 17,34. 21,4.7. I Chr 17,21. II Chr 33,7.

τιμᾶν 'ייקר ש I S 18,30 A.

ὑμνεῖν 'הודה ש Jes 25,1 — זמר Jes 12,5 — Sap 10,20. Tob 12,6 ℵ.

ὑπομένειν 'קוה ש ψ 52,11.

ὑψοῦν 'שגב ש Jes 12,4 ψ 148,13 — 'רומם ש ψ 34,4 — Tob 12,6 ℵ.

φαυλίζειν 'בזה ש. Mal 1,6 bis

φοβεῖσθαι 'ירא ש Dt 28,58. Jes 59,19. Mal 3,20 ψ 61,6. 86,11. 102,16. Neh 1,11 — 'ראה ש Mi 6,9 s. d.

ἀπὸ τοῦ ὀνόματος.

εὐλαβεῖσθαι 'חסה בש Zeph. 3,12.

διὰ τὸ ὄνομα.

'למען ש Jer 14,21. 2 Chr 6,32 — 'בעבור ש 1 S 12,22 — 'על ש Ez 36,21 (ἐφεισάμην).

— לשם Jes 60,9 ℵ AQ, Ez 36,22. (ποιεῖν), 39,25 (ζηλοῦν) — Dan 3,34 (παραδιδόναι εἰς τέλος).

εἰς ὄνομα.

לשם 1 Chr 22,5 — 'היה לש γίγνεσθαι εἰς ὀ. Jes 55,13. Neh 6,13 — εἰς ὄ. αἰώνιον I Macc 13,29 — ἁγιάζειν τι III Macc 2,9 — βλασφημίαι γίνονται εἰς ὀ. τινος II Macc 8,4.

ἐκ τοῦ ὀνόματος (τινος), ἐξ ὀνόματος (-μάτων).

ἀνακαλεῖν 'קרא בש Ex 31,2. 35,30 — 'נקב בש Nu 1,17.

ἀπογράφειν — III Macc 4,14.

γράφειν 'כתב בש Est 8,8.

εἶναι ἐξ ὀνομάτων 'היה בשמ Nu 3,17.

εγκολάπτειν 'פתח על ש Ex 39,6.14. (ἐγγράφειν).

ἐπισκέπτειν 'פקד בשמ Nu 4,32 — פקד במשמרת Nu 4,27.

ἐπονομάζειν 'קרא בש Nu 32,42.

καλεῖν — Dan 3,93.

καταστῆναι 'קום על ש Dt 25,6.

λαμβάνειν ἀριθμὸν ἐξ ὀνόματος 'נשא מספר שמ Nu 3,40.

σπείρειν 'זרע משׁ Nah 1,14.

— 'במספר שמו Nu 1,2. 3,43.

---

[1]) A ἐπέθηκεν.

ἐν (τῷ) ὀνόματι.

ἀγαλλιᾶσθαι גיל בש׳ ψ 89,17 — הזכיר בש׳ ψ 20,8 א*.
αἰνεῖν התהלל בש׳ I Chr. 16,10.
αἴρειν χεῖρας נשא כפים בש׳ ψ 63,5.
βοᾶν קרא בש׳ I K 18,24.
βοήθεια עזרנו בש׳ ψ 124,8.
διέρχεσθαι בא בש׳ I Chr 4,38[1]).
ἐλπίζειν בטח בש׳ ψ 33,21.
ἐξομολογεῖν הודה בש׳ ψ 44,9.
ἐξουδενοῦν נבוס קרננו בש׳ ψ 44,6.
ἐπαινεῖν התהלל בש׳ ψ 105,3.
ἐπικαλεῖσθαι קרא בש׳ I K 18,24.25.26. II K 5,11 ψ 116,17. I Chr 16,8. Sir 47,18[2]) — נקב בש׳ II Chr 28,15 — הזכיר בש׳ ψ 20,8 א ca.
ἔρχεσθαι בא בש׳ ψ 118,26.
εὐλογεῖν ברך בש׳ II S 6,18. ψ 129,8 I Chr 16,2. Sir 45,15.
ἥκειν בא לש׳ Jos. 9,9.
καλεῖν ὄ. ἐν ὀ. קרא ש׳ בש׳ Ri 18,29[3]) — קרא על ש׳ Esr 2,61[4]).
κατακαυχᾶσθαι התהלך בש׳ Sach 10,12.
καταρᾶν קלל בש׳ II K 2,24.
καυχᾶσθαι התפאר בש׳ Sir 50,20.
λαλεῖν דבר בש׳ Dt 18,20.[5]) 1 S 25,9. 1 K 22,16. Jer 44,16[6]) Sach 13,3.[7]) I Chr 21,19. II Chr 18,15.
μεγαλύνειν דגל בש׳ ψ 20,6 — הזכיר בש׳ ψ 20,8.
οἰκοδομεῖν בנה בש׳ 1 K 18,32.
ὀμνύναι נשבע בש׳ 1 S 20,42.
ὀνομάζειν נקב בש׳ 1 Chr 12,31. II 31,19.
πορεύεσθαι הלך בש׳ Mi 4,5 — בא בש׳ 1 S 17,45 — הלך בתור׳ II Chr 6,16[8]).
προσεύχεσθαι התפלל 1 K 8,44.
προφητεύειν נבא בשם Esr 5,1.
συνάγεσθαι נקבו בשם Esr 8,20. —

[1]) διελόντες ist Textfehler, A διελθόντες.
[2]) aber das Verb fehlt in G.
[3]) A κατὰ τὸ ὀ.
[4]) A ἐπὶ τῷ.
[5]) im selben Verse ἐπὶ τῷ!
[6]) so א, die übrigen ἐν. >
[7]) so AQ, die andern ἐπ' ὀνόματι.
[8]) ὀνόματι Textfehler für νόμῳ (A).

σώζειν הושיע בש׳ ψ 54,3.
ὑψοῦν κέρας רום קרן בש׳ ψ 89,25.
χρηματίζειν λόγον דִּבֵּר דָּבָר בש׳ Jer 29,23[1]).
ψάλλοιν זמר לש׳ II S 22,50.
absolut Esr 10,16 וכלם בשמות καὶ πάντες ἐν ὀνόμασιν. — Sap 18,12.

ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος.

למען ש׳ I K 8,41. Jes 48,9. ψ 23,3. 25,11. 31,4. 79,9. 106,8. 109,21. 143,11 — למען חסדך ψ 44,27 — למען תורא ψ 130,4 — Bar 2,14. AQmg.

ἐπὶ (τοῦ) ὀνόματος.

γράφειν כתובים בשמות I Chr 4,41 γεγραμμένοι ἐπ' ὀνόματος.
ἐκλεγέντες ἐπ' ὀ. נקבו בשמ׳ 1 Chr 16,41.
καλεῖν קרא בש׳ 1 Chr 6,50. B ab mg A.

ἐπὶ (τῷ) ὀνόματι.

βοᾶν קרא בש׳ Jes 44,5[2]) — כנה בש׳ ib.
γράφειν (βιβλίον) כתב ספרים בש׳ I K 21,8. — I Macc 14,43.
διαγλύπτειν פִּתַּח על ש׳ Ex 28,11. A (F).
εἶναι היה על ש׳ Gen 48,6[3]).
ἐλπίζειν קוה לש׳ Jes 26,8[4]) — יחל לתורה Jes 42,4[5]).
ἐπεύχεσθαι ברך בש׳ Dt 10,8. I Chr 23,13.
ἐπονομάζειν קרא כש׳ Gen 4,17. — קרא על ש׳ Dt 3,14.
ἐπικαλεῖν קרא על ש׳ I K 16,24.
ἔρχεσθαι בא בש׳ II Chr 14,10.
ἐρωτᾶν שאל בש׳ I S 25,5.
εὐλογεῖν: λειτουργεῖν καὶ εὐλ. = לעמוד ולשרת בש׳ Dt 18,5; παρεστηκέναι καὶ εὐλ. = לשרתו ולברך בש׳ Dt 21,5.
ἱστάναι οἶκον הכין בית לש׳ Sir 47,13.
καλεῖν קרא בש׳ Jes 40,26. 48,1[6]) Esr 2,61. A[7]) Neh 7,63. Sir 36,17 — קרא על ש׳ II S 18,18 A — I Esr 5,38.

---

[1]) Q ἐπὶ τῷ.
[2]) A ἐρεῖ.
[3]) so nach der Wortabteilung der LXX.
[4]) dgl.
[5]) statt ὀνόματι lies νόμῳ.
[6]) om. ἐπί ℵ? (postea revoc) AQ.
[7]) s. τῷ ὀ.

λαλεῖν 'דבר בש Ex 5,23. 33,19[1]) Dt 18,19.20.[2]) 22 AF[3]) Jer 20,9. 26,16. Sach 13,3. Dan 9,6. II Chr 33,18.

λέγειν 'קרא בש Jes 44,5 A.

λειτουργεῖν 'לשרת שם את יי Dt 17,12.

ὀμνύναι 'השבע בש Dt 6,13. Bab AF[4]) 10,20 AF[4]).

πείθειν (πεποιθέναι) 'בטח בש Jes 50,10.

πορνεύειν 'זנה על ש Ez 16,15

προςάγειν θυμίαμα 'הגיש לש (הקטירו) Mal 1,11 A[5]).

προφητεύειν 'נבא בש Jer 11,21. 14,14.15.[6]) 23,25. 26,9 א[7]) 20 A[8]) 27,15[9]) 29,9 — 'דבר בש Sir 36,20. — Jer 23,13 AQ 1 Esr 6,1[10]).

absolut Ez 48,31 על שמות ἐπ' ὀνόμασιν; Esr 10,16 וכלם בשמות א ca A[11]).

κατ' ὄνομα(τα).

בשם(ות) Gen 25,13. Nu 32,38. Ri 18,29 A[12]) — כשם(ות) Gen 26,18. I S 25,25. II S 7,9. ψ 48,11. I Chr 17,8. Sir 6,22. 43,8. 46,1 — על שם Ex 28,21 bis — I Esr 9,16.

περὶ τοῦ ὀνόματος.

φρόντισον 'פחד על ש Sir 41,12.

πρὸς τὸ ὄνομα.

ἥξει — Tob 13,11.

Am bemerkenswertesten ist an dieser Konkordanz die Beständigkeit, mit der hebr. שם durch griech. ὄνομα wiedergegeben wird. Ausnahmen sind nur II K 14,27 σπέρμα, Jer 33,9 לשם εἰς μεγαλειότητα, Ez 23,10 λάλημα, 34,29 מטע לשם φυτὸν εἰρήνης = שלם und II Chr 26,15 ויצא שמו καὶ ἠκούσθη ἡ κατασκευὴ αὐτῶν (auf die Kriegsmaschinen bezogen), wo entweder ein anderer Text vorlag, oder der Text anders

[1]) AF καλέσω ὀνόματι.
[2]) in demselben Verse ἐν.
[3]) B Dativ.
[4]) cfr. ib. Dat.
[5]) B Dat. s. d.
[6]) A om. ἐπί.
[7]) s. Dat.
[8]) dgl.
[9]) dgl.
[10]) cfr. Dat.
[11]) s. ἐν.
[12]) s. καλεῖν ἐν.

verstanden wurde. Bisweilen gebrauchen die Uebersetzer ὀνομαστός, אנשי שם Gen 6,4. Nu 16,2. I Chr 12,30 ἄνδρες (οἱ ἄνθρωποι οἱ) ὀνομαστοί, ולו לשם I Chr 11,20 καὶ οὗτος ἦν ὀνομαστός, לשם Dt 26,19. Jer 13,11. Zeph 3,19f., עשיתי לך שם II S 7,9 ἐποίησά σε ὀνομαστόν, Ez 22,5 טמאת השם ἀκάθαρτος ἡ ὀνομαστή, יד ושם Jes 56,5 τόπον ὀνομαστόν. Nur Est 2,14 A ὀνομαστί. Oefter ist שם fortgelassen oder eine Uebertragung nicht für nötig befunden worden, wie Gen 2,14. Jos 7,26. 21,9, I K 11,26. Jer 13,7. 33,9. Ez 24,2 I Chr 17,24. Hiob 42,14. Andere Wörter durch ὄνομα wiedergegeben: נכד Gen 21,23; שֵׁמַע s. ἀκούειν τὸ ὀ.; זכר Dt 25,19; דבר 2 Chr 1,9?; חסד ψ 44,27; שָׁם Nu 33,54. Dt 17,12. Jer 46,17 — cfr. ἕνεκεν τ. ὀ., ἀντέχεσθαι, καλεῖν τῷ ὀ.

Nun giebt es allerdings kein griechisches Wort, welches sich mit שם so völlig deckt wie ὄνομα, wenn auch das letztere eine etwas weitere Bedeutung hat. Denn es ist fraglich, ob שם ursprünglich auch für die Bezeichnung eines abstracten Begriffes gebraucht werden konnte wie τὸ ὄνομα τῆς σωτηρίας. Auch schon in Sir 37,1 שם אוהב wird man griechischen Einfluss zu konstatieren haben, von dem das Buch bereits erhebliche Spuren trägt. Später ist ja sogar ὄνομα als grammatisch-technischer Name des Substantivs durch Vermittlung von syrischem ܫܡܐ und arabischem اسم in dem (דבר) שם der mittelalterlichen jüdischen Grammatik aufgetreten.

Dennoch ist es auffallend, dass sich (ausser Sir. 23,9) niemals ὀνομασία und das oft sehr passende ὀνομαστί nur Ein Mal findet. Da diese Wörter dem damaligen Griechisch keineswegs fremd geworden waren, wie die von einem hebräischen Original unabhängigen Schriften beweisen, so ist bei so konstanten Gleichungen wie שם = ὄνομα anzunehmen, dass sie bereits im Leben, genauer in der Schule, festgelegt waren, ehe man an die schriftstellerische Uebersetzung ganzer Bücher ging. Wenn alle Uebersetzer ohne Ausnahme חלל שם mit βεβηλοῦν τὸ ὀ. übersetzen, so wird der Begriff des חלול הש׳ im Leben der ägyptischen Juden seinen festen griechischen Gegenwert schon vor der Uebersetzung irgend eines Buches, auch der Thora, gehabt haben. Denn der Sprachgebrauch der Thora ist keineswegs immer massgebend gewesen.

Noch mehr wird man die handwerksmässige Art des Uebersetzens, die Aengstlichkeit und Unfreiheit der Vertenten verantwortlich machen, die sie für jedes שם fast unfehlbar zu ὄνομα greifen liess. Dass ein feineres griechisches Sprachgefühl viel öfter darauf hätte verzichten müssen, beweist das griechische Buch Esther. Dieser

Uebersetzer hat nachweislich lieber eine lesbare, sogar auffallend moderne als eine wörtliche Uebersetzung liefern wollen, er ist daher auch der einzige, der שם öfter umgeht und nicht ungeschickt: 2,22 ותאמר בשם מרדכי ἐνεφάνισεν τὰ τῆς ἐπιβουλῆς, 3,12 בשם (המלך) אחשורש δι' Ἀρταξέρξου, 8,8 בשם המלך τοῦ βασιλέως ἐπιτάξαντος, 8,10 διὰ τοῦ βασιλέως, 9,26 על שם פור διὰ τοὺς κλήρους (2,14 A ὀνομαστί). Eine ähnliche Freiheit finden wir nur noch Ex. 33.12.17 ידעתיך בשם οἶδά σε παρὰ πάντας.

Dieselbe Unfreiheit zeigen auch die Konstruktionen mit ὄνομα. Wo שם im Hebr. Accusativ ist, da haben die Uebersetzer fast durchweg auch im Griechischen Verba gewählt, die den Accusativ regieren. Dies liess sich auch ohne grossen Zwang einrichten. Mehr Schwierigkeiten mussten ihnen die Präpositionen bereiten. למען ש' ist in der Regel durch ἕνεκεν, seltener durch διά wiedergegeben, (wie auch für למעני u. s. w. διά II K. 19,34 = Jes. 37,35. 20,6 und ἕνεκεν Jes. 43,25 48,11. Dan 9,19 wechseln), umschrieben: Jes 66,5 ἵνα τὸ ὄνομα μὴ βεβηλωθῇ, Ez 20,44 ὅπως τὸ ὄνομα μὴ βεβηλωθῇ. Für על lag natürlich am nächsten ἐπί c. Dat. und dies ist auch in der Regel gewählt worden. Bisweilen aber findet sich auch sinngemässeres διά und ἐκ s. ἐγκολάπτειν, καταστῆναι.

Grösser wird die Verlegenheit bei לשם. Neben dem Dativ (s. ἁγιάζειν, διδόναι δόξαν, ἐξομολογεῖν, οικοδομεῖν οἶκον, προσάγειν θυμίαμα, ψάλλειν), findet sich auch der Accus. (s. αἰνεῖν, δοξάζειν, ἐρωτᾶν) διά und εἰς, (s. d.) sowie ἐπί c. d. (s. ἐλπίζειν, προσάγειν θυμίαμα); für das letzte Verbum ist nur A an einer Stelle Zeuge und bei ἐλπίζειν hat wohl ebensosehr das Griechische wie die Analogie des sonst häufigen ἐπί geleitet. Am mannigfaltigsten sind die Uebersetzungen von בשם. Wir haben für:

אמר : >
בא : διέρχεσθαι, ἔρχεσθαι, ἥκειν ἐν — ἔρχεσθαι ἐπί c. D.
בטח : ἐλπίζειν ἐν — πείθειν ἐπι
בנה : οἰκοδομεῖν ἐν
ברך : εὐλογεῖν ἐν — εὐλογεῖν ἐπί, ἐπεύχεσθαι ἐπί
בוס : ἐξουθενοῦν ἐν
גיל : ἀγαλλιᾶσθαι ἐν
דגל : μεγαλύνειν ἐν
דבר : λαλεῖν τῷ ὀ. — λαλεῖν ἐν, χρηματίζ. ἐν. — λαλεῖν ἐπί — προφητ. ἐπί.
(הת)הלך : πορεύεσθαι ἐν — καταχαυχᾶσθαι (= התהלל) ἐν
(הת)הלל αἰνεῖν ἐν — ἐπαινεῖν ἐν
זכר : μιμνήσκ. τοῦ ὀ. — הזכיר ὀνομάζ. τὸ — ἐπικαλεῖσθαι ἐν

חסה : εὐλαβεῖσθαι ἀπό
הודה : ἐξομολογεῖν ἐν
הושיע : σώζειν ἐν
כתב : γράφειν ἐκ — γρ. ἐπί
נבא : προφητεύειν τῷ — ἐν — ἐπί
נקב : ἐπικαλεῖν, ὀνομάζειν, συνάγειν ἐν — ἐκλέγειν ἐπί c. G. — ἀνακαλεῖν ἐκ
נשא כפ' : αἴρειν χεῖρας ἐν
עזרנו ; βοήθεια ἐν
(הת)פאר : καυχᾶσθαι ἐν
פקד : ἐπισκέπτεν ἐκ
קלל : καταρᾶν ἐν
קרא : βοᾶν, ἐπικαλεῖν, ἐπονομάζειν, καλεῖν τὸ ὄ. — ἐπικαλ., καλ., τῷ ο. — ἀνακαλεῖν, ἐπονομάζειν, καλεῖν ἐκ — βοᾶν, ἐπικαλ., καλ., ἐπονομάζ. ἐν — βοᾶν, καλεῖν, λέγειν ἐπί
רום(קרן) ; ὑψοῦν κέρας ἐν
רוץ : προςτρέχειν τῷ ὄ.
רנן : ἀγαλλιᾶσθαι τῷ ὀ.
שאל : ἐρωτᾶν ἐπί
השבע : ὀμνύειν τῷ ὀ. — ἐν — ἐπί
שלח : ἀποστέλλειν τῷ ὀ.
שרת : λειτουργεῖν τῷ ὀ.
(כי אמילם : ἀμύνειν τῷ ὀ.)

In diesen Uebersetzungen kann man deutlich das hebräische Sprachgewissen mit dem griechischen streiten sehen. Wenn קרא בשם יי' in der Mehrzahl der Fälle mit ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου gegeben wird, so ist das gut griechisch. Die Wendung war wahrscheinlich im Leben zu geläufig, als dass sie sich nicht auch in der Uebersetzung Geltung verschafft hätte. Griechisch ist ferner das mehrfache ἐξ ὀνόματος, aber es hätte viel häufiger sein müssen, desgleichen das seltene ἐπ' ὀνόματος. Auch das reichlichere ἐπί c. D. ist ein Zugeständnis an das Griechische, in welchem dies die Präposition für das Verhältnis des Namens zur Sache und zum Verbum ist: ἐπικαλεῖν ἐπ-ονομάζειν. Aber bei weitem am häufigsten ist ἐν τῷ ὀνόματι. Dass dies nach allem, was wir wissen, ganz ungriechisch ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Es ist einfach eine mechanische Umsetzung von בשם. 'ב heisst ἐν, שם heisst ὄνομα, also בשם = ἐν τῷ ὀνόματι. Es ist nicht daran zu denken, dass diese Wendung etwa in einer von den alexandrinischen Uebersetzern gesprochenen Spielart des Griechischen, einem sog. Judengriechisch, einen Anhalt gehabt habe

und wirklich gesprochen worden sei. Dieses Judengriechisch ist überhaupt ein fragwürdiger Begriff. Ob und wie sich das von ägyptischen Juden gesprochene Griechisch von der allgemeinen Umgangssprache unterschieden habe, weiss man nicht. Wenn es der Fall gewesen ist, dann hat der Einfluss des Hebräischen sicherlich nicht darin bestanden, dass man griechische Präpositionen nach hebräischen Analogieen konstruierte. Zunächst war das Hebräische längst nicht mehr die Muttersprache der Juden, nicht einmal der palästinischen, geschweige der ägyptischen, und selbst das gelehrte Verständnis war keineswegs sicher. Erinnert man sich ferner, dass die hebräischen sog. Präpositionen ihrer Natur und Anwendung nach völlig entsprechende griechische Gegenwerte gar nicht haben, so darf man sagen, dass es den Juden schwer gefallen wäre, die einen mit den andern zu vertauschen, selbst wenn sie es darauf angelegt hätten. Ein Jude konnte wohl in den Feinheiten der Anwendung griechischer Präpositionen unsicher sein, aber damit ist noch nicht gesagt, dass die Verstösse den Regeln des Hebräischen folgten. Sobald er anfing griechisch zu sprechen, war er schon von den heimischen Gestaden abgestossen und hatte ihren Boden nicht mehr unter den Füssen, er schwamm in einem neuen Element oder wurde von ihm getrieben.

Etwas anderes ist es mit dem Uebersetzergriechisch der LXX. Dies ist in den meisten Büchern gar keine wirkliche Sprache, sondern eine Wiedergabe hebräischer Wörter und Wortverbindungen durch die den Elementen nach äusserlich entsprechenden griechischen. Es bedarf keiner Beispiele dafür, wie ungriechische Wendungen und Sätze dabei herauskommen. Aber die Siebzig sind nicht ohne Entschuldigung. Ist doch die griechische Bibel die erste grössere Uebersetzung aus einer Sprache in die andere! Noch steckte diese Kunst in den Kinderschuhen, und die Benutzung des Buches in Schule und Synagoge erhöhte nur noch die Schwierigkeiten. Ja die Verlegenheit der Uebersetzer musste um so grösser sein, je näher sie dem Leben der hebräischen Sprache waren, je besser sie sie verstanden und je genauer sie den richtigen Sinn treffen wollten. Wie sollten sie denn z. B. ein דבר בשם wiedergeben? Genau genommen ist dieses 'ב des syntaktischen Inhalts griechisch gar nicht zu übersetzen. Ungefähr könnte es durch ἐπί c. D. wiedergegeben werden, darum ist dieses öfter gewählt. Bisweilen glaubte man den Sinn besser durch den Dativ ausgedrückt, sei es, dass man ihn als dat. instrumenti oder commodi auffasste, am einfachsten aber entschlug

man sich aller Sorgen, indem man für בְּ mechanisch ἐν setzte.

Ein verhängnissvoller Schritt! Denn das Uebersetzergriechisch der LXX ist zwar nicht aus einer lebendigen Sprache erwachsen, aber es hat eine solche erzeugt oder doch, so unorganisch es seiner eigenen Entstehung nach war, zu der Sprache gewisser Kreise, die in dem Studium der griechischen Bibel lebten und nicht gebildet genug waren oder sein wollten, um an ungriechischen Wendungen Anstoss zu nehmen, erheblich beigesteuert. Diese Kreise waren vornehmlich Juden, welche einen Teil des neuen Testaments und der Apokryphen geschrieben haben. Soweit man von einem Judengriechisch reden kann, ist es nicht die Mutter sondern eine Tochter der LXX. Das sprachgeschichtlich Verhängnissvolle besteht darin, dass man bei der Herübernahme septuagintaler Konstruktionen einererseits den Zusammenhang mit dem hebräischen Original, mit dem die LXX sich allenfalls noch trösten konnten, nicht mehr hatte, andererseits diese Wendungen neuen Begriffen umlegte, denen sie notwendig schlecht sitzen mussten. Dafür ein Beispiel ist eben unser ὄνομα, insbesondere septuagintales und neutestamentliches ἐν τῷ ὀνόματι. Aeusserlich identisch sind sie dem Sinne nach ganz verschieden.

Vergleicht man nun im einzelnen die obigen Listen, so findet man von den neutestamentlichen Wendungen folgende in der LXX wieder:

1) τὸ ὄνομα: ἁγιάζειν, ἀπαγγέλλειν, βλασφημεῖν, γράφειν, διαγγέλλειν, δοξάζειν, ἐξαλείφειν, ἐπικαλεῖν, ἐπιτιθέναι, καλεῖν, μεγαλύνειν, ὀνομάζειν, φοβεῖσθαι, hierunter mehrere direkte Zitate. Von einigen der übrigen Verba haben wir in der LXX Synonyma: γνωρίζειν cfr. z. B. δηλοῦν, ὁμολογεῖν etwa αἰνεῖν; ἐπιβάλλειν und ἔχειν sind rein griechisch. Aber die Verbindungen ἀρνᾶν, βαστάζειν und κρατεῖν τὸ ὄνομα wird man, wenn sie auch nicht ohne allen Anhalt im Hebräischen sind, vorzugsweise aus der neutestamentlichen Vorstellung von der Bedeutsamkeit des Namens erklären.

2) τῷ ὀνόματι: ἐλπίζειν καλεῖν, λαλεῖν, (ἐξ)ὁμολογεῖν, προφητεύειν, ψάλλειν. Hiervon sind προφητεύειν sicher, λαλεῖν wahrscheinlich zwar septuagintal konstruiert, aber der Bedeutung des Hebräischen entfremdet, in ἐλπίζειν τῷ ὀνόματι Mt 12,21 ist sogar ein alter Schreibfehler zitiert. Die Phrase ἔθνος λαμβάνειν τῷ ὀ. ist alttestamentlich einwandsfrei und kann z. B. mit οἶκον οἰκοδομεῖν τῷ ὀ. verglichen werden. Hingegen ist rein neutestamentlich δαιμόνια ἐκβάλλειν und πιστεύειν. An dem ersten haben wir unverfälscht die instrumentale

Auffassung des Namens, an dem zweiten den Namen als Object des Glaubens. Beides wäre in biblischem Hebräisch unmöglich.

3) ἐν τῷ ὀνόματι nur: ἔρχεσθαι, λαλεῖν (?), σώζειν; συνάγεσθαι 1. Cor 5,4 hat eine andere Bedeutung als das septuagintale. Aber bereits die ersten drei haben die nähere Bestimmung ἐν τῷ ὀνόματι in einem andern Sinne zu sich genommen, als hebräisches בשם und ihr Aequivalent in der Septuaginta gemeint ist. Die übrigen neutestamentlichen Verba finden sich in der Septuaginta nicht, obgleich diese 31 solche Verbindungen hat.

In dem ἐν τῷ ὀνόματι des N. T. finden sich alle vier Bedeutungen von ὄνομα, die wir konstatiert haben, wieder. I. ὀ. = Zaubermittel; δαιμόνια ἐκβάλλειν, παραγγέλλειν (Act 16,18) παρεστηκέναι ὑγιῆ, ποιεῖν τι, σώζεσθαι, τηρεῖν, δαιμόνια ὑποτάσσεται und absolut Act 3,1. — II. ὀ. = Glaube an Jesus, den Christ: αἰτεῖν, ἀλείφειν, διδόναι, δικαιοῦσθαι, δοξάζειν, εὐχαριστεῖν, ζωὴν ἔχειν, γόνυ κάμπτειν, ὀνειδίζειν, παραγγέλλειν II Thess 3,6, παρρησιάζειν, σώζειν. — III. ὀ = Stellvertretung; ἔρχεσθαι, (λέγειν) πέμπειν, συνάγεσθαι. — IV ὀ. = Rubrik: βαπτίζειν, ποτίζειν. Die gleiche sprachliche Wendung deckt also verschiedene Begriffe verschiedener Herkunft. Da ferner die Formel in einem I und II zu vergleichendem Sinne oder — von Stellen wie den oben p. 128 f. angeführten abgesehen — auch nur im Wortlaut, (denn von III und IV wird später zu reden sein) in dem gesamten Bereich des profanen Griechisch vergebens gesucht wurde, da sie endlich in der die neutestl. Schriftsteller mehr oder weniger beherrschenden Septuaginta sehr häufig ist, so haben wir das volle Recht, das neutestamentliche ἐν τῷ ὀνόματι für eine sowohl um die Entstehung der Formel aus dem Hebräischen als auch um die Sprachwidrigkeit wenig bekümmerte Nachahmung des gleichlautenden septuagintalen Ausdrucks zu erklären. Die Abhängigkeit von der LXX zeigt sich auch in dem gleichen Schwanken zwischen ἐν, ἐπί und dem Dativ bei einzelnen Verben. Wir haben δαιμόνια ἐκβάλλειν τῷ ὀ., ἐν ὀ., ἐπὶ τῷ ὀνόματι in dem gleichen instrumentalen Sinne, βαπτίζειν ἐν und ἐπὶ τῷ ὀ. dgl. ἔρχεσθαι, λαλεῖν, ποιεῖν.

4) ἐπὶ τῷ ὀνόματι: ἔρχεσθαι, καλεῖν, λαλεῖν. Hiervon kann ἐ. gut hebräisch sein, καλεῖν ἐπὶ τῷ ὀ. ist griechisch. In λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀ. ist ὄνομα neutestamentlich, aber λαλεῖν ἐπί offenbar wieder in Reminiscenz an die Septuaginta gebildet, in der es freilich einen anderen Sinn hat oder haben musste. Darnach ist κηρύσσειν konstruiert. βαπτίζειν und δέχεσθαι fallen unter ὄνομα IV. δαιμόνια ἐκβάλλειν, δύναμιν ποιεῖν unter ὀ. I. (s. o.)

5) Das neut. εἰς τὸ ὄνομα hat in der LXX keine Analogieen. Entweder ist es durch das gewählte Verbum gegeben (ἀγαπὴν ἐνδεικνύναι, πιστεύειν), oder es nimmt ὄ. in der dem A. T. und der LXX noch unbekannten Bedeutung: Rubrik, worüber unten.

Aus der Wahl der Verba und aus dem auszudrückenden Gedanken ergeben sich endlich ohne Anstoss die Formeln διὰ τοῦ ὀ., διὰ τὸ ὄ., ἕνεκεν τοῦ ὀ., κατ' ὄνομα, περὶ τοῦ ὄ. πρὸς τὸ ὄ. und ὑπὲρ τοῦ ὀ.

Als Gesamtresultat hat sich also ergeben, dass die neutestamentlichen Gedanken: ὄνομα ist ein Zaubermittel und ein Gefäss des Glaubens ihren sprachlichen Ausdruck zum Teil aus einem andersartigen Zusammenhang, dem des hebraisierenden Septuagintagriechisch, geborgt haben, dass also Gedanke und Ausdruck inadäquat sind und eines nicht aus dem anderen erklärt werden kann, ohne zu den im Eingang unserer Untersuchung aufgezeigten Unzuträglichkeiten zu führen, womit zugleich die Methode unserer Nachforschung gerechtfertigt ist. — —

Aus geschichtlichen und methodischen Gründen hatten wir es abgelehnt, vor Klarstellung des neutestamentlichen ὄνομα das Neuhebräische zu Rate zu ziehen und einem gleichartigen שם, das sich dort etwa finden sollte, von vornherein nur den Wert einer Parallele, nicht einer Quelle zugestanden. Wir haben nunmehr nach diesen Parallelen zu fragen.

Das Neuhebräisch, welches in Mischna, Baraitha und Midrasch vorliegt, ist ein ungemein kompliziertes Sprachgebilde, ein treues Abbild des komplizierten nachbiblischen Judentums. Es ist keine lebendige Volkssprache sondern ein Gelehrtenidiom. Die Grundlage ist das biblische Hebräisch, aber dieses ist in Worten und Begriffen, in grammatischen Bildungen und im Satzgefüge, in Ausdrucksformen und Stilarten tiefgreifend umgebildet und mannigfaltig bereichert worden. Die wichtigsten Faktoren sind die palästinisch-aramäische Volkssprache, die griechische und auch die lateinische Sprache und die gesamte griechisch-römische Bildung und Kultur der Zeit, ihre Religion und Philosophie, ihr Aberglaube und ihre Sitte, ihr Recht und ihre Gelehrsamkeit. Ueberhaupt hat jede im Laufe der Zeiten mit dem Judentum in Berührung tretende, irgendwie verwandte geistige Strömung es beeinflusst und in seiner Sprache Spuren hinterlassen. Indessen, immer bleibt das biblische Hebräisch ebenso beharrlich der Untergrund der Sprache, wie der biblische Gottesbegriff mit seinen Konsequenzen und Israel mit seiner Geschichte und seinem Gesetz

der des religiösen Denkens und Lebens. Das Gefüge der alten Nation löst sich auf, sie wird von dem heimatlichen Boden, mit dem sie so tief verwachsen war, wie kaum ein anderes Volk der Welt, gewaltsam losgerissen und in alle Winde verstreut, aber ihr geistiges Erbgut geht nicht verloren. Die allein legitime Erbin, die jüdische Stammes- und Glaubensgemeinschaft, tritt die Hinterlassenschaft an und verwaltet sie im Geiste jeder neuen Zeit, aber nie ihre Herkunft vergessend und den Zusammenhang abbrechend. Zwar eine Tradition im Detail konnte sich unmöglich erhalten und erst recht nicht mündlich, wohl aber giebt es eine Tradition des Gesamtgeistes, verbürgt durch die Kontinuität des Stammes, des Lebens und Unterrichts. So lebt auch in der neuhebräischen Kunstsprache der Gelehrten ein noch nicht genügend gewürdigtes Verständnis des biblischen Hebräisch, dessen Tochter sie ja ist, fort. Die nationale palästinische Theologie und Schriftauslegung konnte sich nie so weit verirren wie ägyptischer Hellenismus, Christentum und patristische Exegese. Sie zu befragen ist daher oft wichtiger als LXX, Peschitto oder gar Vulgata. So wäre auch das בשם י׳ nicht so lange und hartnäckig missverstanden worden, wenn man sich mehr mit dem jüdischen Sprachverständnis in Fühlung gesetzt als neutestamentlicher Gewöhnung nachgegeben hätte.

Bei dem Charakter dieser Literatur, die zum grössten Teil Midrasch ist und beständig biblischen Text auslegend in ihre Rede verflicht, sind ihr zunächst fast alle biblischen Verbindungen von שם gleichfalls geläufig. Auch hat sie sie richtig verstanden nnd angewandt. Bisweilen kann dies nachgewiesen, jedenfalls nirgends widerlegt werden.

Biblisch konstruiert wird u. a. קרא על שם, z. B. Mischna Aboda s. I 9 (21a) „Ein Jude soll sein Bad nicht einem Heiden verkaufen מפני שהוא נקרא על שמו, weil es nach ihm benannt wird (und wenn jemand am Sabbat darin badet, das Odium auf den Juden fällt); d. h. man nennt es: Bad des N. N. — קרא בשם = mit Namen nennen Sanhedr. 100a מפני מה נענש גיחזי מפני שקרא לרבו בשמו. Weshalb ist Gehasi bestraft worden? Weil er seinen Lehrer nur mit dem blossen Namen „Elisa“ erwähnte (2 K 8,5). Tosefta Eduj. fin.: Wer Schüler hat und diese haben wieder Schüler, den nennt man Rabbi, sind seine Schüler berühmt, so nennt man ihn Rabban, sind sowohl die Schüler als die Schüler der Schüler berühmt, קוראין אותו בשמו, so nennt man ihn nur mit seinem (blossen Eigen-) Namen[1]). Denn

[1]) so nach der Lesart im Sendschreiben des R. Scherira Gaon s. Aruch compl. s. v. אביי. Insbesondere ist für das sinnlose נשתכחו zu lesen נשתבחו.

Rabbi ist mehr als Rab, Rabban mehr als Rabbi und noch mehr als Rabban ist der blosse Name. Je grösser der Mann, um so weniger bedarf sein Name eines Titels. Mischna Berach. IX 5: Man ordnete an: שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם, dass man einander mit „dem" Namen grüssen solle wie Rut 2,4 (s. o.), womit nicht nur die Sache als biblisch erwiesen sondern auch die Form des Grusses angegeben werden soll. — Sanhedr. Misch. VII 5 (55b): Der Gotteslästerer (Lev. 24,10f.) ist erst dann schuldig עד שיפרש את השם, wenn er den Namen dabei ausgesprochen hat; R. Josua b. Karcha sagt: Das Zeugenverhör führte man (דנין) בכנוי, unter Benutzung eines fingierten Namens z. B. יוסי für יהוה. Eine andere tannaitische Tradition (ibid. 56a) lautet: עד שיברך שם בשם. — In Auslegung von Lev. 20,9 אשר יקלל את אביו ואת אמו wird Sifra z. St. und Sanh. VII 8 (66a) Schebuot 36a verlangt: שיקלל בשם, er muss bei dem Fluche den Namen Gottes gebraucht haben. Dort (35b) auch נשבע, השביע בשם, immer in dem für das Biblische ermittelten Sinne. — Sanhedr. VII 6 (60b) הנודר בשמו והמקיים בשמו: „wer ein Gelübde an einen Götzen mit Nennung von dessen Namen ausspricht und wer es mit Nennung des Namens ausführt", dazu Gemara 63b מנלן דתניא ושם אלהים אחרים לא תזכירו: שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עכ"ום פלונית, ולא ישמע על פיך: שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו. Grund: Ex 23,13. s. auch Mech. z. St. und Tosefta Ab. s. VI 11. — Meg IV 3 ואין מזמנין בשם. — Ein versteckteres Beispiel für diese Bedeutung der Präposition 'ב bei verbis dicendi auch ohne שם ist folgender Satz Baraitha Beza 29a) אומר אדם לחבירו מַלֵא לי כלי זה אבל לא במדה. Man darf (wo die Formen des werktägigen Geschäftsverkehrs nicht erlaubt sind) zum Kaufmann sagen: Gieb mir dies (auf dem Ladentisch stehende) Gefäss voll, aber man darf dies nicht durch Nennung des Masses ausdrücken („dies Quart voll", Raba: שלו יזכיר לו שום מדה.

Ueberaus häufig ist אמר בשם mit folgendem Eigennamen. Dies ist eine der technischen Formeln, mit denen eine mündliche Tradition mitgeteilt wird, des talmudischen Isnâd. אמר פ' בשם פ'. Es kann nicht die Rede davon sein, dass dies hiesse: im Namen = im Auftrage, denn zwischen 'פ und 'פ können Generationen liegen. Es bedeutet dasselbe wie die synonyme Formel אמר פ' אמר פ': den Autor seiner Tradition nennen, sie mit dessen Namen einleiten. Bekannt ist der schöne talmudische Satz כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי „Wer bei einer Mitteilung den Namen ihres Urhebers nennt, kann unter Umständen eine erlösende That vollbringen, wie das Beispiel Esthers und Mordechais lehrt (Abot 6,6).

Est. 2,22 wird auch deshalb zitiert, weil es das einzige biblische Beispiel für אמר בשם ist und dieses miterklärt. Man kann mit demselben Rechte sagen, dass die Estherstelle der Ursprung des talmudischen אמר בשם ist, wie man in ihr bereits mischnischen Sprachgebrauch sehen darf.

Dies wird genügen, die Uebereinstimmung des Neuhebräischen mit dem Althebräischen insbesondere in der Auffassung der Präposition bei בשם anzudeuten. Aber wie wir die spätere jüdische Wertung des Namens bereits vom Heidentum angesteckt fanden, so äussert sich dies auch in nachbiblischem שם, und einige Male findet sich nicht nur Namenzauber sondern geradezu die neutestamentliche Formel ἐν τῷ ὀνόματι. j. Sabb $14d_{41}$ אתא חד בר ונש ולחש ליה מן שמיה דישו פנדירא ואינשם כד נפיק א"ל מאי לחשתה ליה א"ל מילה פלן א"ל נוח היה לו אלו הוה מיית Der Enkel des R. Josua b. Levi war krank, da kam ein Mensch und flüsterte (ἐπᾴδειν) etwas über ihm im Namen Jesu Pandira und er genas. Als er hinausging, fragte man ihn: was hast du ihm zugeflüstert? — Ein gewisses Wort (sc. „Jesus"). — Dann wäre es besser für ihn gewesen, er wäre gestorben (dasselbe j. Ab. s. $40d_{42}$; ähnlich Kohelet r. zu 10,5).

j. Ab. s. $40d_{74}$ מעשה בר' אלאזר בן דמא שנשכו נחש ובא יעקב בן איש כפר סכניא לרפאותו אמר לו נימא לך בשם ישו בן פנדרא R. Eleasar b. Dama war von einer Schlange gebissen worden. Da wollte ihn Jakob, Sohn des Mannes aus dem Dorf Siknin, heilen, indem er zu ihm sprach: ich will dir etwas sagen im Namen Jesus, Sohns des Pandra. Für בשם sagt die Parallelstelle Tos. Chul. II, 22 p. 503,13 משום (פנטרא). b. Abod. s. 27b fehlt gerade der Zauber, und j. Sabb. $14d_{70}$ hat gleichfalls eine Lücke, aber noch erhalten משם של ישו פנדירא. Das Vorkommnis spielt zur Zeit des R. Ismael, der es entschieden verurteilt. — Wir sehen die Ueberlieferung zwischen בשם und משם schwanken. Offenbar fühlt sie den Ausdruck als etwas Fremdes, das sie, so gut es geht, wiedergiebt[1]). Vgl. noch j. Sabb. $8d_{17}$: ein Proselyt wollte vor einem Unternehmen einen Zauber vornehmen, schliesslich besann er sich ניפק על שמיה דבריין ich will im Namen (= ἐπὶ τῷ ὀνόματι) meines Schöpfers ausgehen.

Nach diesen wenigen, auch nur im palästinischen Talmud enthaltenen Stellen, die überdies gerade Unjüdisches referieren, kann man nicht sagen, dass die Formel „im Namen" in dem jüdischen Bewusstsein Wurzel gefasst habe, wie denn auch, woran Blau[2]) treffend erinnert, das Hebräische einen Terminus für Exorcismus, Beschwörung nicht geprägt hat[3]).

[1]) Unsere Texte sind allerdings um so weniger zuverlässig, als gerade bei solchen Stellen die Zensur und die Furcht vor ihr gestrichen und geändert haben.

[2]) 156.

[3]) Im mittelalterlichen Hebräisch ist allerdings השביע oft genug = ἐξορκίζειν.

Siebentes Kapitel.

Taufen „auf den Namen“ — Befehlen, Senden, Kommen „im Namen“.

Was wir bisher gewonnen haben, ist die Herkunft der Vorstellung von dem Namen als einer realen Macht, welche auch der bedeutsamen Rolle des Namens für den Glauben zugrunde liegt und die Erklärung der auffallenden sprachlichen Ausdrücke dafür. Wir haben aber für das Wort ὄνομα an einigen Stellen noch andere Bedeutungen konstatieren müssen, die sich auf keine Weise aus diesen Gedankenkreisen erklären lassen. ἐν ὀνόματι heisst mehrere Male unzweideutig in Stellvertretung und andererseits bedeutet ὄνομα öfter etwas wie Kategorie, Rubrik o. dgl., eine Bedeutung die namentlich bei der hochwichtigen Wendung: Taufen „im Namen“ oder „auf den Namen“ in Betracht kommt.

Um das Neuhebräische hier schon vorweg zu erledigen, stellen wir fest, dass es in ihm ein בשם = in Stellvertretung, im Auftrag so wenig giebt wie im biblischen Hebräisch, und nun gar ein בשם י״ in solchem Sinne ist ganz undenkbar. So sehr sich in manchen Dingen die Grenzen zwischen Judentum und Christentum verwischen, hier geht der tiefe unüberbrückbare Graben zwischen ihnen. Eine Stellvertretung Gottes kann es nicht geben.

Um so reichlicher sind die Parallelen für die vierte Bedeutung von ὄνομα: Rubrik, in die etwas gehört, unter die es gebracht werden soll. Diese Bedeutung ist im Neuhebräischen durchaus gewöhnlich und in mannigfachen Verbindungen nachweisbar. In der juristischen Sprache der Halacha heisst שם der Titel des Rechtsstoffes, die Kategorie, der Paragraph, unter den etwas gehört: Mischna Ker. III_4: „Jemand kann für einen einzigen Bissen (von verbotenem Fett) unter Umständen zu vier Sühne- und einem Schuldopfer ver-

urteilt werden. R. Meir wollte noch ein sechstes Delikt konstruieren, da antwortete man ihm: אינו מן השם, das fällt nicht unter den(selben) Paragraphen („essen"). — ibid. III 6, „Es kann jemand — setzte R. Jochanan b. Nuri —, der seine Schwiegermutter stupriert, infolge dieser einen That schuldig werden der Stupration seiner Schwiegermutter, der Mutter der Schwiegermutter und der Mutter des Schwiegervaters. Da antwortete man ihm: שלשתן שם אחד הן. Diese drei machen nur einen Paragraphen aus (nämlich Lev 20,14)." — Mischna Maccot I 2 מעידין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים זוז ונמצאו זוממין לוקין ומשלמין שלא השם המביאו לידי מכות מביאו לידי תשלומין, falsche Zeugen, die ausgesagt haben, jemand sei einem andern 200 Sus schuldig, erhalten ihrerseits Geisselstrafe und müssen ausserdem die gleiche Summe bezahlen. Denn es ist nicht derselbe Paragraph (Ex 20,16) der ihnen Geisselung auferlegt wie der, welche sie zur Zahlung verurteilt (Dt 19,19). In diesem Sinne ist besonders die Verbindung משום häufig, mit partitivem 'מ z. B. Kil'aj 9,1: אין איסר משום כלאים אלא צמר ופשתים. Nur Wolle und Flachs fallen unter die Kategorie Kil'ajim. Wörtlich: es giebt kein Verbotenes von der Kategorie K. als Wolle und Flachs. — Nur über den Begriff Kategorie kommt man für משום zu der Bedeutung: von wegen, hinsichtlich: Mischna Beza V 2 כל שחייבים עליו משום שבות משום רשות משום מצוה. Alle Verrichtungen, durch die man der Verletzung des Ruhegebotes schuldig wird, sei es wegen (= sei es, dass sie unter den Begriff fallen) שבות u. s. w. — משום oder משם, ist ein sehr häufiges Synonym für das בשם der Lehrüberlieferung und in den talmudischen Einleitungen wird darüber verhandelt, ob und worin sie sich unterscheiden. Das ·מ würde dann auch hier partitiv sein, indem der Name als die Kategorie gedacht wird, unter der der gesamte Lehrstoff jemandes steht, wovon jetzt ein Teil angegeben wird. Oder sollte dieses משם das griechische ἐξ ὀνόματος sein? cfr. z. B. Jeb 115a אמר לי אמור להם משמי.

In dem zahllose Male vorkommenden משום שנאמר mit folgendem Bibelvers ist dieser der Titel, die Ueberschrift, unter welche das Gefolgerte fällt. Noch weiter abgeblasst ist der Begriff in der Verbindung 'כשם ש mit folgendem Satz z. B. Ber IX 5 חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. Man ist bei einem Unglück ebenso verpflichtet, Gott zu preisen, wie man ihn im Glücke preisen soll. Schliesslich erhält שם (שום)[1] mit folgendem Genitiv die ganz allgemeine Bedeutung von etwas z. B. Ber 46a שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון.

[1]) Uebrigens ist es bemerkenswert, dass zwar 'משום פ und 'משם פ beliebig wechseln, aber משום שנאמר ebenso konstant zu sein scheint, wie 'כשם ש und wohl

Besondere Aufmerksamkeit aber erfordert לשם. Wem der neuhebräische Sprachgebrauch einigermassen vertraut ist, dem konnte es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass die unter IV aufgezählten Fälle, besonders das βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα mit dem neuhebr. לשם gleichbedeutend sind. Es ist zu verwundern, dass dies einem Franz Delitzsch nicht immer gegenwärtig war[1]) und es ist das Verdienst der Abhandlung Brandts, es entschieden ausgesprochen zu haben. Nur hat er den talmudischen Ausdruck in einem entscheidenden Punkte missverstanden und falsch interpretiert.

Br. behauptet mit Recht, Matt 28,19 sei nach Stellen wie Ab. s. 27a zu erklären: מל לשם הר גרזים. Es handelt sich dort um die Frage, ob die Beschneidung eines Juden durch einen Nichtjuden und eines Nichtjuden durch einen Juden zulässig sei. Eine Baraitha (= Tosefta III 12) lautet: Ein Israelit mag einen Heiden beschneiden לשום גר, aber ein Heide nicht einen Israeliten, weil man Heiden Mordgedanken zutrauen darf. So R. Meir; die andern Rechtslehrer sagen: ein Heide mag einen Israeliten unter Aufsicht beschneiden aber nicht ohne solche; R. Meir gestattet es auch unter Aufsicht nicht. Eine andere Baraitha (= Tosefta III 13) lautet: Ein Israelit mag einen Samaritaner (im Babli: einen Heiden) beschneiden, aber ein Samaritaner nicht einen Israeliten מפני שמל לשם הר גריזים. So R. Jehuda. Da entgegnete ihm R. Jose: וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה. Das übersetzt Brandt: „Wo steht in der Schrift, dass die Beschneidung לשמה ist?“ und fügt erklärend hinzu: So lange ihm nicht aus der Schrift bewiesen wird, dass die Beschneidung לשמה ist, glaubt er, dass sie nicht לשמה ist. Bei einer Sache, die nicht לשמה ist, thut die Intention, womit sie geschieht, nichts dazu. Ist die Beschneidung nicht לשמה, dann fragt die Schrift nicht, was ein Samaritaner vielleicht dabei gedacht haben mag, sondern nur nach der Handlung. — Aber das ist ja ein totales Missverständnis des Terminus. Der Ausdruck bezeichnet nicht eine objektive Eigenschaft, sondern gerade die subjektive Intention. An sich kann nichts לשמה sein. לשם bedeutet: etwas geschieht mit der auf die Handlung und ihren Sinn oder Zweck gerichteten Hinwendung des Gedankens. Zufällig haben

auch שום דבר. Sollte vielleicht das letztere gar nicht שום Name sein, sondern שומא Fleck? wie מאומה und כלום von מום und manches ähnliche in andern Sprachen.

[1]) In seiner hebr. Uebersetzung des N. T. schreibt er Mt 10,41 erst בשם נביא dann לשם צדיק לשם תלמיד 18,5.20 בשמי 28,19 לשם Mc 9,37.41 בשמי Luc 9,48 לשמי Act. 2,38 על שם 8,16. 10,48. 19,5. בשם 1 Cor 1,13.15 לשם.

wir gerade für diese Stelle eine Uebersetzung des Ausdrucks, die darüber keinen Zweifel lässt. Der jerusalemische Talmud zitiert dieselbe Baraitha in Jebam. 8d, letzte Zeile und $9a_1$ ff.: da entgegnete ihm R. Jose: wo finden wir denn in der Thora שהמילה צריכה כוונה, dass die Beschneidung der Intention (כוונה, das technische Wort dafür) bedarf? Die Tosefta selbst hat weder das eine noch das andere, sondern: Wo finden wir מילה שאינה לשום ברית, eine Beschneidung, die nicht die Aufnahme in den Bund (mit Gott) bezweckt? (d. h. auch die samaritanische ist so gemeint.) — In dem Ausdruck לשם bezeichnet ל׳ die Richtung der Handlung und der sie dirigierenden Absicht, und שם die Kategorie oder Rubrik, in die sie eingereiht werden soll. Ist die Rubrik mit dem Gegenstand oder der Handlung einerlei, d. h. die Intention in Uebereinstimmung mit dem durch den Namen ausgedrückten und geforderten Zweck, dann erhält לשם das korrespondierende Suffix. Beispiele: Abot 4,11 כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים. Jede Vereinigung, die mit Rücksicht auf Gott, um Gottes willen erfolgt, wird auf die Dauer bestehen. Sehr häufig wird biblisches ל׳ vom Midrasch durch לשם umschrieben z. B. Mech. zu 12,11 פסח הוא לה׳ = שיהו כל מעשיהם לשם שמים Raschi zu 25,2 = ויקחו ליתרומה לשמי. — die talmudische Lehre vom Opfer verlangt, dass es mit einer adäquaten Intention vollzogen werde. Damit ein חטאת, אשם u. s. w. als solches angesehen und angerechnet werde, muss es לשם חטאת לשם אשם וג׳ dargebracht werden: Sifre II 128f. zu Dt 16,1 ועשית פסח שתהא עשייתו לשם פסח שאם שחטו שלא לשמו פסול. — Die erste Mischna des Traktats von den Opfern Seb I,1 lautet. כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה . . . יוסי בן חוני אומר הנשחטין לשם פסח ולשם חטאת פסולין שמעון אחי עזריה אומר שחטן לשם גבוה מהן כשרין לשם נמוך מהן — ib. 2b. לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זובח לשם שם לשם אישים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא א״ר יוסי אף מי שלא היה בלבו לשם אחת מאלו כשר vgl. die ganze Diskussion der Gemara dort. — Ein Scheidebrief ist ungiltig, wenn er nicht mit der Absicht geschrieben oder unterschrieben ist, dass er der betreffenden Frau gelten soll, Dt 24,3 וכתב לה = לשמה Gittin 23a. Thorarollen und Tefillin sollen nicht nur לשמן geschrieben werden, sondern bereits das Pergament dazu soll in dieser Intention zubereitet sein = עִבּוּד לשמן, und so verlangt man noch von andern Dingen לשמו. — Ein Beispiel anderer Art: Sanhedrin 106b לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. „Es beschäftige sich nur immer der Mensch

mit der Thora, sei es selbst mit einer anderen als auf sie selbst und auf sie allein gerichteten Intention, sie wird sich schon schliesslich einstellen. Ber 17a: R. Safra pflegte sein Gebet mit den Worten zu schliessen: Stifte, o Gott, Frieden in deinem oberen und unteren Rat und zwischen den Schülern, die sich mit deiner Thora beschäftigen בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יהי רצון שיהו עוסקין לשמה.

Demnach ist die Stelle Ab. s. 27a so zu erklären: Ein Samaritaner soll die Beschneidung nicht vollziehen, weil er es (in seiner Art, d. h.) mit einer auf den Berg Garizim (und den dortigen Cultus) gerichteten Intention thut (לשם ה״ג). Dagegen erhob R. Jose den Einwand: wo finden wir denn, dass die Beschneidung mit einer auf irgend etwas gerichteten Intention vollzogen werden soll? (nicht „ist"?) So lange du mir nicht beweisest, dass die Thora Intention fordert, musst du einen andern Grund ausfindig machen, um die Beschneidung durch einen Samaritaner für ungiltig zu erklären.

Aehnliche Wendungen sind. Jeb 24b אחד איש שנתגייר לשום אשה ואחד אשה שנתגיירה לשם איש וכן מי שנתגייר לשומשולחן מלכים, wer zum Judentum übertritt mit dem Absehen auf eine Heirat oder um Carriere zu machen; ib. 39b: Wer seine Schwägerin heiratet, nicht um dem biblischen Gebot Gehorsam zu leisten (לשם מצוה) sondern לשם נוי ולשם אישות ולשם דבר אחר, und schliesslich finden wir sogar ib. 45b die Taufe (טבילה) לשם z. B. einer Heidin לשום אנתתא, d. h. die einer Nidda vorgeschriebene, eines Knechtes לשם בן חורין, um ihn dadurch zum Juden und frei zu machen j. Jeb 9d,55: Beschneidung לשום עבד, לשום בן חורין

Indessen ist Brandt dennoch zu einer Definition gelangt, die in dem für die Sache Wesentlichen richtig ist: der Terminus will eine Beziehung konstatieren oder andeuten, dass eine Beziehung von dem logischen Subjekt zu dem Charakteristikum in der Art zu Wege gebracht wird, dass durch das letztere das erstgenannte determiniert wird, wie ein Gegenstand durch den Gattungsbegriff und im Vertrag durch den Rechtstitel (denn von dieser Bedeutung für nhbr. שם geht B. aus) also: „unter dem Rechtstitel" — aber das weitere: „auch unter dem Patronat, den Auspicien, dem Schutze von, so 1 S 17,45, 1 Cor 5,4 Act 3,1 verlässt wieder den richtigen Weg[1]). —

Das Nhbr. bietet uns also לשם mit jedem Suffix oder dem Genitiv sowohl Gottes als einer Person als auch einer Institution

[1]) In dem Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest 1901 wird eine Preisfrage gestellt: . . . und welche religiöse Handlungen müssen לשמו oder לשמה vollführt werden?

genau in der Bedeutung des neutestamentlichen vierten ὄνομα, sei es als ἐν ὀνόματι, oder εἰς ὄνομά τινος, oder ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος, und wo ein semitisches Original zu Grunde liegt, hat dies ohne Zweifel לשֵׁ(ו)ם gelautet.

Woher stammen nun aber diese Wendungen, εἰς τὸ ὄνομα und das gleichbedeutende לשם und לשום, wenn ihre Quelle weder das hebräische noch das griechische alte Testament ist?

Sie sind der Beitrag des letzten grossen Faktors, der den neuen Glauben oder doch seine Ausdrucksweise zu bilden mitgeholfen hat, sie stammen aus Rom. ὄνομα und שם sind in diesen Verbindungen gleich nomen. Es sind termini des Rechtsgeschäfts, besonders des Bankgeschäfts, des Contocorrentverkehrs.

Zunächst ist es ein im römischen Recht sehr geläufiger Ausdruck, dass jemand nomine alicuius (suo oder alieno nomine) handelt oder eine Erklärung abgiebt. Dies kann sowohl bedeuten: „in Stellvertretung" als „für, im Interesse". Im ersten Falle liegt das Gewicht auf der Form des Geschäftsabschlusses, im andern auf dem Inhalt. „Das lege agere, experiri, desiderare alieno nomine, das Hingeben eines Darlehens auf fremden Namen, das Stellen einer Geschäftsurkunde auf den Namen eines anderen als des unmittelbar am Geschäftsabschluss Beteiligten, die Vornahme einer Schenktradition auf den Namen eines anderen — alles das sind in den Quellen geläufige Dinge. Aber jene Wortverbindung hat noch eine andere Bedeutung, hinter welche die bisher besprochene an Häufigkeit des Vorkommens sehr zurückzustehen scheint. In den verschiedensten Zusammenhängen bedeutet nomine alicuius soviel wie „in jemandes Interesse" [1])

Jedes Wörterbuch des römischen Rechts [2]) belehrt ferner darüber, dass nomen „aussenstehende Schuldforderung" bedeutet. Man sagt: quod in nomine est, pecuniam habere in nominibus, paene totam fortunam habere in nominibus. (Unsere Kaufleute sagen: im Buche, in den Büchern haben), ius nominis cedere, nomen debitoris delegare. Es ist ein Lehrsatz: cum chirographa (Schuldscheine, Empfangsbescheinigungen, Quittungen) veneunt, nomen venisse videtur. „Ursprünglich vertritt nomen im altrömischen Recht den Begriff des Forderungsrechts und tritt in solcher Bedeutung auch auf in der

---

[1]) S. Schlossmann: Der Besitzerwerb durch Dritte nach Römischem und heutigem Rechte. Leipz. 1881 insbes. S. 23—40. Den Hinweis auf diese Schrift und die noch zu zitierende von Halmel verdanke ich einer gefälligen brieflichen Mitteilung von Herrn Prof. Mitteis in Leipzig.

[2]) z. B. Heumann Handlexicon zu den Quellen des römischen Rechts s. v.

Verbindung nomen facere: kreditieren, eine Forderung begründen. Späterhin nach Aufnahme der Buchführung vertritt nomen den Begriff von Buchposten, ebenso bezüglich des codex rationum (d. i. des Contocorrentbuches des Bankiers) als auch bezüglich des codex accepti et expensi (des Wirtschafts- und Haushaltungsbuches, welches jeder Haüsherr führte und das in zwei tabulae oder Abteilungen, Seiten zerfiel, eine tabula accepti = Einnahmen und tabula expensi = Ausgaben) und so nun bezeichnet in letzterer Beziehung nomen facere bald das expensum referre (eintragen) bald das acceptum referre. Demgemäss vertritt nomen ebensowohl den Creditposten in den Verbindungen mit expungere (das Credit löschen), perscribere, referre in tabulas, in codicem accepti et expensi, transscribere, nomine obligare als auch den Debetposten in den Verbindungen mit expungere (das Debet löschen), expedire (das Debet begleichen), solvere, nomine liberare"[1]).

Diese Bedeutung und Entwicklung von nomen ist entweder genuin lateinisch oder stammt vielleicht von den früh in Rom eingewanderten Griechen[2]). Aber „kaum war eine Provinz erworben, so war sie schon von römischen Geldspekulanten überschwemmt. Es gab keine Stadt im römischen Reich, in welcher nicht Geldverleiher (foeneratores) oder Banquiers (argentarii) ihre Niederlassung gehabt hätten; es gab keine Art des Geschäfts, das nicht ihrer Vermittlung durch Vorschüsse oder Zahlungsanweisung bedurft hätte. Durch die argentarii geschahen sowohl die meisten Zahlungen als auch übernahmen sie die Einziehung aussenstehender Gelder, die zinsbare Anlegung von Kapitalien, ferner Leihgeschäfte aller Art. Andererseits trieben aber auch Privatpersonen das Wechselgeschäft, welche dann zugleich in allen übrigen Zweigen des Geldverkehrs mit den argentarii konkurrierten, Geld in Depositum übernahmen, zinslich unterbrachten u. s. w."[3]).

---

[1]) Moritz Voigt: Ueber die Banquiers und die Buchführung der Römer Abhandlungen der Sächs. Acad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. Bd. X 1888 S. 515 ff. Den ersten Hinweis auf diese Untersuchung verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Prof. Detmold hier. — Aeltere Literatur (bis 1851) s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung[2] II 65.

[2]) „Der Bankbetrieb in Rom ist durch eingewanderte Trapeziten griechischer Herkunft eingebürgert." L. Mitteis Trapezitika in der Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Romanistische Abteil. Bd. 19 (1898) S. 213.

[3]) Marquardt Röm. Altertt. Privatleben p. 399, Staatsverw. II 65 ff.

Indem diese ganze Geschäftspraxis in die griechisch redenden Provinzen des römischen Reichs einzog, trat in die Rechte von nomen das griechische ὄνομα. Nirgends können wir dies jetzt klarer erkennen als in Aegypten. Hier herrschte längst, schon von den Zeiten der Pharaonen her, ein bis in das Detail ausgebildeter Geschäftsverkehr mit feststehenden Formen und Formeln, die Finanzgebahrung der griechischen Zeit können wir aus zahllosen Dokumenten studieren und haben in Wilckens Ostraka den lichtvollsten Kommentar dazu. In diesen oft auf Scherben geschriebenen, häufig nur gekritzelten geschäftlichen Ausweisen, Quittungen, Anweisungen u. dgl., die Wilcken Bd. II gesammelt hat und in andern Geschäftsdokumenten aus Aegypten [1]) findet sich in früher Zeit niemals ὄνομα τοῦ δεῖνος. Aber „es ist auffällig, wie diese Sitte der Umschreibung mit ὄνομα sich vom Ende des II. Jahrh. n. Chr. an verbreitet und in die verschiedensten Formulare eindringt" [2]). So lautet z. B. eine Anweisung aus dem II/III. Jahrh. (Nr. 1164) διάστειλον ἐκ τοῦ ἐμοῦ θέματος (Depositum) εἰς ὄνομα Λουκιλλᾶτος 1159 (aus derselben Zeit) πρόςθες εἰς ὄνομα. 1160 (Anweisung aus dem zweiten Jahrh.) διάγραψον (zahle = perscribe [3]) εἰς ὄνομα κληρονόμων Ἄπιδος [4]). CJG II 2693e [5]) γενομένης δὲ τῆς ὠνῆς τῶν προγεγραμμένων τοῖς κτηματώναις εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα. 2694b τοῖς κτημάτων δὶς εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα. Nach Waddington soll dies bedeuten fidei-commissaire du domaine sacré. Aber es heisst doch wohl Conto.

In früherer Zeit findet sich dafür ὑπέρ: Grenfell etc. Fayûm town N XVI (erstes Jahrh. a.) μέτρησον Ποσειδωνίωνι Διδύμου ὑπὲρ Ἡρακλείδου (für, auf Rechnung von) oder ὥστε XVII (Quittung für Zahlung an die Königl. Bank in Krokodilopolis 121 a. πέ(πτωκεν) [= es ist entrichtet worden] ἐπὶ τὴν ἐν Κρο(κοδίλων) πό(λει) τρά(πεζαν) Ἡρα . . . τρα(πεζίτῃ ὥστε βασιλεῖ cfr. Wilcken 71, — ὥστε ist aber nicht ganz sicher. XVIII . . . τω βασιλεῖ vielleicht ὥστε τῷ β. (109 oder 73 a.). Ostrakon No. 11 (25 a.) δὸς Διδύμῳ ὥστε εἰς τὴν τοῦ Διὸς

---

[1]) Die letzte Publikation: Grenfell-Hunt-Hogarth, Fayûm town and their papyri London 1900.

[2]) Wilcken I 81,1.

[3]) Mitteis p. 213 ff.

[4]) Häufiger ist ὀνόματος No. 268 (Mai 174 p.) 590 (11 April 139) 1015 (II/III Jahrh.) 1306 („aus römischer Zeit") 1438 (6. August 145 p.) ὑπὲρ ὀνόματος 232 (156/157 p.) 238 (157/58) 267 (172/173) 272 (177/78).

[5]) Und Waddington Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie mineure III 2 No. 416.

στ(.). Daneben findet sich auch blos εἰς = to the credit of: LXXXI 7 145 p. LXXXIII 6, 163 p. LXXXIV 8, 163 p.[1]).

Aber ὄνομα kommt auch schon im ersten Jahrhundert, wenige Jahre nach der römischen Besitzergreifung vor. Wilcken No. 769 (22 Juni 37) ὁμολογῶ ἀπεσχηκέναι παρὰ σοῦ ἀνχρείας αὐτῷ Ἐπωνύχῳ Φατρήους ἐν ὀνόματι Σεν . . . . ρμίας τοῦ Ἀμμωνίου κατὰ διαγραφὴν πυροῦ καθαροῦ κτλ. Dahin gehören auch die von Deissmann[2]) aus den Berliner Urkunden gesammelten Beispiele aus späterer Zeit z. B. BU 256,5. Fayûm (Zeit des Antoninus Pius) τὰ ὑπάρχοντα εἰς ὄνομα δυοῖν. Deissm.: was zum Namen, d. h. Vermögen der zwei gehört; für ἐπ' ὀνόματος Beispiele aus der Zeit Hadrians und 99 p. ibid. — Ferner Grenfell XX 7 ἐπὶ τῷ τῶν στεφάνων ὀνόματι on account of the crowns. LXIV (2 Jahrh. p.) ἐπ' ὀνόματός σου in the name of you.

Das griechische ὄνομα im Sinne des lateinischen nomen hat sich aber auch in andern griechisch redenden Provinzen eingebürgert. Dies beweist z. B. eine von Deissmann[3]) angeführte Inschrift, enthaltend den Treueid der Bewohner von Assos in Troas für Kaiser Caligula 37 p. Er ist unterzeichnet von fünf πρεσβευταί, nach deren namentlicher Aufzählung es zum Schluss heisst: οἵτινες καὶ ὑπὲρ τῆς Γαίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ σωτηρίας εὐξάμενοι Διὶ Καπιτωλίνῳ ἔθυσαν τῷ τῆς πόλεως ὀνόματι. Deissmann will dies mit Jac 5,10 (ἐλάλησαν) zusammenstellen. Es heisst aber doch wohl „auf Kosten, für das Conto der Stadt. Daraus entsteht dann leicht die Bedeutung „in Vertretung, im Namen". Gleichfalls aus dem ersten Jahrhundert stammt eine von Rohde[4]) angeführte Inschrift aus Amorgos. Der Areopagitische Rat und das Volk von Athen beschliessen Errichtung von Standbildern zu Ehren eines in Epidauros πρὸ ὥρας gestorbenen vornehmen Jünglings (T. Statilius Lamprias) und Absendung von Gesandschaften, um seine Eltern und den Grossvater Lamprias παραμυθήσασθαι ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως ὀνόματος. Wenn man weiss, dass solche Trostreden bei berufsmässigen Leichenrednern bestellt und honoriert wurden, dann kann dies schwerlich etwas anders heissen als: auf Rechnung der Stadt.

Nichts mit diesem Gebrauch von ὄνομα hat m. E. ein ähnlicher sich schon im dritten vorchr. Jahrh. findender Ausdruck zu thun.

---

[1]) Dazu Wilcken I p. 659 f.
[2]) Bibelstudien I II s. v.
[3]) II 25 f. aus Ephemeris epigraphica V 1884 p. 156.
[4]) Psyche II 339, aus Fouilles d'Epidarre I n 205—209.

Dreimal lesen wir in den von Mahaffy herausgegebenen Flinders Petrie Papyrus[1]) εἰς τὸ ὄνομα. p. 2 Z. 3. Beschwerde mehrerer Veteranen gegen einen gewissen Lysander, wie es scheint wegen Einbehaltung des Soldes . . . . δόντων ἡμῶν τὴν ἔντευξιν εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα κατά τινος (260/59 a. Chr.) 57 (p. 154) Z. 10 in nicht zu ermittelndem Zusammenhang: εἰς τὸ τοῦ βασιλέως [ὄνομα] (13 Jahr Ptolem. V). Es handelt sich anscheinend um einen Dahrlehnskontrakt od. dgl. die Kontrahenten sind Soldaten. p. 32 EE 4 (cra 241 a.) ἔντευξιν εἰς τὸ τοῦ βασιλέ(ως) ὄνομα κατὰ . . .

Mahaffy bemerkt dazu: ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ β. ὀ. is, I think, a formula hitherto not known, but I have found it elsewhere in the fragments.

Einfluss von lateinischen nomen ist für diese Zeit natürlich ausgeschlossen, auch ist soviel sicher, dass ὄνομα hier etwas anderes bedeuten muss. Vielleicht ist es die Uebersetzung einer altägyptischen Formel, in der „der Name" des Königs die uns bekannte Rolle spielt und gleichbedeutend mit dem Ka, dem Geist, der Persönlichkeit ist. Demnach wäre zu übersetzen: Eingabe an des Königs Majestät, an den König Höchstselbst. Obgleich sich hiermit die Aussicht, alle neutestamentlichen ὄνομα auf dieselbe Wurzel zurückzuführen, zu eröffnen scheint, müssen wir dieser Hoffnung entsagen, einmal weil dieses εἰς τὸ ὄνομα schon früh verschwunden zu sein scheint, sodann weil sich von ihm aus kein gangbarer Weg zu Redensarten wie δέχεσθαι, ποτίζειν εἰς ὄνομα oder ἔρχεσθαι ἐν ὀ. zeigt.

Dies dürfte nur von nomen zutreffen. Von diesem sind Gebrauchsweisen zu konstatieren, die sich mit der des N.T. einerseits nahe berühren andrerseits eine Beeinflussung durch dieses ausschliessen. Es ist das nomine der rechtlichen und geschäftlichen Stellvertretung und das nomen-ὄνομα des Bankcontos. Das Alter des ersten Ausdrucks wird sich schwerlich feststellen lassen, sicher aber ist er älter als das N.T., das ὄνομα = nomen haben wir bereits für das erste Jahrhundert nachweisen können. Es wäre nicht zu kühn, wenn wir sein erstes Auftreten um 50 bis 100 Jahre höher hinaufsetzen. Aegypten wurde bereits 55 a. Chr von römischen Truppen übernommen, und 27 a. kam es in römische Verwaltung, in Jerusalem werden sich schon bald nach der Eroberung durch Pompeius römische Bankiers etabliert haben.

Hiermit ist die Herkunft von ὄνομα III und IV im N.T ermittelt.

---

[1]) II 1893.

ἐν ὀνόματι = in Stellvertretung ist = nomine des römischen Rechts. In diesem Sinne ist das sechsmalige Zitat von ψ 118,26 ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου missverstanden oder umgedeutet. Das durch die LXX feststehende ἐν ist dann auch Joh. 5,43. 10,25 (und vielleicht I Cor. 5,4) beibehalten worden und dadurch dauernd geblieben.

εἰς τὸ ὄνομα, besonders wo es von βαπτίζειν abhängig ist aber auch von δέχεσθαι, ἀγαπὴν δεικνύναι, ποτίζειν, συνάγεσθαι stammt aus der römischen Banksprache. Taufen auf den Namen = auf das Conto Jesus übertragen, jemand zum Schuldner Jesus machen. Der Zweck des Aktes ist die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, die Tilgung der Sündenschulden.

Beide Begriffe sind indessen so nahe verwandt, dass wir auch βαπτίζειν ἐν ὀνοματι finden. Ueberhaupt war es, nachdem erst das eine ὄνομα der Träger mehrerer Begriffe geworden war, unmöglich, sie auseinanderzuhalten und unvermeidlich, dass, auch wo die eine Bedeutung den Hauptton hat, doch die andern mitklingen. In welchem Masse das jedesmal der Fall ist, ist Sache der neutestamentlichen Exegese.

Religiöse Beziehungen, insbesondere die Taufe werden also im N.T. als juristische Verhältnisse und als ein Geschäft aufgefasst.

Dafür ist ὄνομα nicht das einzige Beispiel. Halmel[1]) hat in den kurzen für die Anschauungen des Apostels Paulus so bedeutsamen Abschnitt Gal 3,15—20.29. 4,1—2 nicht weniger als dreizehn juristische termini nachgewiesen, nämlich

ἀθετεῖν } rumpere, irritum facere
ἀκυροῦν }

διαθήκη testamentum

δ. κεκυρωμένη, προκεκυρωμένη

ἐπιδιατάσσεσθαι insuper mandare vgl. προςετέθη und διαταγείς

λέγειν (ἐρρέθησαν) dicere (promittere) zusagen

κληρονομία, κληρονόμος hereditas, heres

μεσίτης mediator, persona interposita[2])

νήπιος pupillus und zw. infans

ἐπίτροποι tutores

οἰκονόμοι curatores

προθεσμία tempus praestitutum.

---

[1]) Ueber römisches Recht im Galaterbrief. Essen 1895. 3 ff.

[2]) über dieses vielberufene Wort s. Mitteis, Hermes 30 (1895) 616 ff. Uebersetzung davon ist talmudisches אפטרופי und סרסור.

Der ganze theologische Beweis wird mit Kenntnis und Verwendung römischer Rechtsanschauungen geführt.

Dem N.T. ist es ferner eine durchaus geläufige Vorstellung, dass das Leben ein Geschäft mit Gott ist, ein Contocorrentverkehr, in welchem Tugend und Sünde, die guten und die schlechten Thaten „angerechnet", gut- und schlechtgeschrieben werden, bis am Ende die Bilanz gezogen und im Himmel das Guthaben, „der Lohn", der Profit ausgezahlt oder das Deficit vorgehalten wird.

Matth 5,12 (in der Bergpredigt): Freut euch und jubelt, weil euer Lohn (μισθός) gross ist im Himmel" v. 46. „Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn?" 6,1 „Habt acht, eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen zu üben, damit ihr von ihnen gesehen werdet. Sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel" v. 20. „Sammelt euch Schätze im Himmel" 10,42. „Wer einem von diesen Kleinen (?) einen kühlen Trunk Wasser reicht als einem Schüler — wahrlich ich sage euch, er soll nicht um seinen Lohn kommen" (vgl. v. 41) 19,27 Petrus fragt den Meister: „Siehe wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt. Was werden wir dafür bekommen (τί ἄρα ἔσται ἡμῖν)?" Luc 6,35 Liebet eure Feinde, thut wohl und leiht ohne Hoffnung und euer Lohn wird gross sein." Rom 4,4 „Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zu Gerechtigkeit angerechnet (ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην[1]). Denn wer eine Arbeitsleistung bietet, dem wird der Lohn nicht als Geschenk sondern als Schuldforderung verrechnet (ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα) wer aber nicht eine Arbeitsleistung bietet, sondern an den glaubt, der den Frevler gerecht spricht, dem wird der Glaube zur Gerechtigkeit verrechnet, wie David über den Mann eine Seligpreisung spricht, dem Gott Gerechtigkeit ohne Werke anrechnet." v. 24 „Es ist aber nicht allein um seinetwegen geschrieben, dass es ihm angerechnet wurde, sondern auch um unsretwillen, denen es angerechnet werden soll als solchen, die glauben an den, der unsern Herrn Jesus von den Toten erweckt hat". 5,13: „Die Sünde wird nicht angerechnet (ἐλλογεῖται) wo kein Gesetz war" 6,23: „denn der Lohn (ὀψώνια, die Tantieme)[2]) von der Sünde ist: Tod, die geschenkweise Zuwendung (χάρισμα, Gratifikation) Gottes: ewiges Leben in unserm Herrn Jesus Christus." I Cor 9,17 „Thäte ich es freiwillig (dass ich das Evangelium verkünde) so hätte ich Lohn (sicher)" II Cor 5,19: „Indem Gott durch

[1]) Allerdings ist dies Gen 15,6 LXX, aber das Hebr. hat diesen Sinn nicht.
[2]) s. Wilcken I 532 und Deissmann I 146.

Christus die Welt mit ihr selbst versöhnte, rechnete er ihnen die Vergehungen nicht an, sondern machte uns die Rechnung (λόγος) der Versöhnung". Philipp 4,17: „Nicht dass ich die Hergabe suche, sondern es ist mir um die Zinsen, die für eure Rechnung anwachsen" (τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν). Col 2,13: „und euch, die ihr tot waret durch Vergehungen und die Unbeschnittenheit eures Fleisches, hat er zugleich mit ihm lebendig gemacht, indem er uns alle Vergehungen schenkte, dadurch dass er die auf uns lautende Rechnung (χειρόγραφον) an Geboten, die wider uns sprach, auslöschte und annullierte, indem er sie ans Kreuz heftete." — Vergleiche mit Lohnverhältnissen Matth 18,34. 20,22. ff. 25,14. Joh 4,36. I Cor 3,8.14.

Dem A.T. ist eine solche Denkweise und Sprache so gut wie völlig fremd. Anweisungen auf das Jenseits enthält es überhaupt nicht. Die Tugend ist Gottesfurcht, Gehorsam gegen Gottes Gebot, weil es Gottes Gebot ist. Das irdische Wohlergehen, welches so oft für die Befolgung der göttlichen Satzung verheissen wird, wird nie als ein Lohn d. h. als eine äusserliche Gegenleistung Gottes sondern als innerlich notwendige Folgeerscheinung oder als der normale Zustand der von Gott verwalteten Weltordnung aufgefasst, deren Versagen eine Strafe für den Ungehorsam ist.

Aber das nachbiblische Judentum, das Judentum der römischen Zeit, hat sich der Bezeichnung religiöser Verhältnisse durch die Sprache des Geschäfts so wenig widersetzt wie das Christentum. Ihm sind dieselben Gleichnisse geläufig. Auch ihm ist Gott der Arbeitsherr (בעל מלאכה), der Mensch ein Arbeiter (פועל), der grossen Lohn (שכר הרבה = μισθὸς πολύς) zu erwarten hat, wenn er seine Pflicht thut. Auch in ihm muss der Mensch einst Rechnung ablegen (ליתן דין וחשבון)[1]. Auch hier ist die gute That ein Credit- (זכות), die schlechte ein Debetposten (חובה) geworden, daher hat es sein לשם wie das N.T. εἰς τὸ ὄνομα. Es ist eine gemeinsame Kultur, die gleiche Atmosphäre, in der Judentum und Christentum leben.

Eine Lehre für das Leben redet die Sprache des Lebens. Das rönische Reich stellte sich als ein grosser Verwaltungsorganismus dar. Das Verhältnis zur Regierung machte sich dem Insassen seiner Provinzen vor allem als ein geschäftliches fühlbar. „Civis Romanus" war ein stolzer Titel, hiess aber in erster Linie Steuern

[1]) Uebersetzung von rationem dare, reddere.

zahlen. Es war dafür gesorgt, dass auch dem weltfremdesten Gelehrten und dem einfältigen Fischer das Wort Bezahlen kein Fremdwort blieb und auch ein Ausdruck wie à Conto geläufig werden konnte. Auch militärische Bezeichnungen wurden im römischen Reich früh für religiöse Dinge gebräuchlich[1]). — —

Vom N.T. aus hat das ἐν (τῷ) ὀνόματι θεοῦ (τοῦ κυρίου) seinen Weg mit dem grössten Erfolge über die halbe Welt gemacht. Als in nomine Dei (Domini) ist es in das Lateinische, woher es gekommen war, zurückgekehrt und von hier aus in fast alle europäischen Sprachen übergegangen. Im griechisch redenden Osten leitet die Formel ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς, τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος jede geistliche und weltliche Verhandlung ein und prangt als Kopf über den Aktenstücken und Kaufverträgen der byzantinischen Zeit, ja man darf sagen, dass nahezu alle Bestrebungen des Mittelalters buchstäblich unter der Ueberschrift: „Im Namen Gottes" stehen. Ist doch diese Formel sogar in das Hebräisch des Mittelalters eingedrungen, indem es die Maske des althebräischen בשם יי vornahm, und sie hat die wissenschaftliche Exegese bis auf den heutigen Tag über die wahre Bedeutung des biblischen Ausdrucks getäuscht und die biblische Theologie irregeführt. Ja, es ist endlich auch der Islam ihr verfallen. Wahrscheinlich aus dem syrisch-byzantinischen Christentum ist die Formel entlehnt, mit denen die Suren des Koran feierlich beginnen: بسم الله الرحمن الرحيم „im Namen des allbarmherzigen Gottes", die bekannte Bismillah, eines der häufigsten Worte im Munde des Moslem, mit dem er ein Geschäft abschliesst und jeden Brief beginnt.

So verschlungen sind die Wege eines Irrtums. Er ist wie ein wucherndes Unkraut, das alles überzieht und in jede Ritze dringt. — — —

Freilich wäre es beschränkt, in dem Irrtum, den wir hier verfolgt und berichtigt haben, lediglich ein sprachliches Missverständnis zu sehen. Gewiss hat schon öfter eine falsche Auslegung geheiligter Texte Dogmen erzeugt. Aber um zu lebendiger Bedeutung zu gelangen, müssen sie einer bereits vorhandenen Disposition der Gläubigen begegnen. Ueberall will der Midrasch das Primäre sein und immer ist er erst hinterher gekommen. Er will den neuen Gedanken erzeugt haben und ist von ihm erzeugt. Die Bücher sind vom Leben nur ein Widerhall. Die Gleichung Name = Macht war nur in einer

---

[1]) s. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins I (1879) 59f. Anrich 124.

Gedankenwelt möglich, deren Theologie zur Emanation neigte, deren Physik noch vielfach Magie war. Das eine kam von Aegypten, das andere von der Stoa her, die so verwandt waren, wie es Aberglaube und Mystizismus einerseits und Naturphilosophie andrerseits immer sind. Das Missverständnis בשם יי = im Namen d. i. in Stellvertretung konnte nur entstehen, wo eine Stellvertretung Gottes, eine Inkarnation, nicht anstössig war, also auf heidnisch-mythologischem Boden, in einer Entfremdung von dem Kerne des israelitischen Gottesgedankens. Denn Jhvh, der Gott Israels, ist von allem Kreatürlichen so absolut verschieden, dass eine Stellvertretung undenkbar ist. Gott kann so wenig einen Sohn oder Stellvertreter haben, wie er einen Vorgänger oder Nachfolger hat. Es ist ein echt israelitischer Protest, wenn Mohamed verkündet: „Sage, Gott ist Einer, Gott ist Herr, er zeugt nicht und ward nicht gezeugt, noch ist einer seines Gleichen.“ Gott hat Boten, die seine Aufträge vollführen, Propheten, die sein Wort verkünden, Priester, die seinen Dienst besorgen, aber auf keinen geht dabei die Dignität Gottes über. Die Engel haben keine Persönlichkeit, die Propheten keinen Amtscharakter, die Priester keinerlei Vollmacht; sie segnen nicht, sie sprechen nur den Segen, sie vergeben nicht, sie beantragen nur die Vergebung oder stellen sie im Opfer symbolisch dar.

Dies ist der Grundunterschied zwischen der Gotteslehre des Judentums und Christentums. Das Judentum ist Bruch, radikaler Bruch mit dem Urirrtum alles Heidentums, das Geschöpf zu verwechseln mit dem Schöpfer. Das Christentum ist Kompromiss. Aber im letzten Grunde beruht dies auf Unterschieden der Völkerseelen. Das Christentum ist mehr als ein exegetisches Missverständnis des A.T., die Exegese hat nicht das letzte Wort.

Achtes Kapitel.

Exkurs:

Die Abschaffung des Wortes Jhvh.

Es giebt bekanntlich keine sichere jüdische Tradition, wie die vier Buchstaben יהוה auszusprechen sind, denn zu einer gewissen Zeit hat man begonnen, sich des Wortes Jhvh zu enthalten und dafür andere Wörter besonders Adonaj auszusprechen. Die Masora hat infolgedessen יהוה mit den Vocalen von אֲדֹנָי versehen, damit man es ebenso lese, also יְהֹוָה. Was hat zu diesem Wechsel bewogen und wann ist er eingetreten?

In der Septuaginta, wie sie uns gegenwärtig vorliegt, wird יהוה bekanntlich mit ὁ κύριος übersetzt. Demnach hätte sie bereits אדני gelesen. Dies ist zwar wahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Denn nicht nur stammen unsere Handschriften der LXX aus viel späterer Zeit, wir haben auch mehrfache Nachrichten (Origenes zu ψ 2 Ez 8,1, Hieron. Praef. Regn., Ep 136 ad Marc.), dass in den „sorgfältigeren" Handschriften das Wort יהוה überhaupt nicht übersetzt sondern mit seinen althebräischen Buchstaben geschrieben wurde, was man dann irriger Weise πιπι (ΠΙΠΙ) gelesen hat. Zwar ist das wahrscheinlich erst eine spätere Sorgfalt, die von den Uebersetzern selbst noch nicht beobachtet worden ist, aber das erste sichere Zeugnis für die Uebersetzung ὁ κύριος geben uns erst die Zitate Philo's[1]). Keinesfalls ist der Meinung Geigers[2]) beizupflichten, dass die LXX selbst es gewesen wären, die die Aussprache Adonaj für יהוה aufgebracht hätten. Die Septuaginta waren alles eher als so selbständige und skrupulöse Theologen. Wenn sie bereits Adonaj gelesen haben, so haben sie diese Aussprache aus der palästinischen

[1]) Dalman, der Gottesname Adonaj. 1889 p. 38.

[2]) Urschrift 262.

Heimat mitgebracht, wie sie z. B. σάββατον, aramäisches πάσχα u. a. m. aus der Sprache des religiösen Lebens der Heimat in ihre Uebersetzung eingetragen haben.

Wir können indessen der äusseren Zeugnisse entraten, weil es in der hebräischen Bibel selbst nicht an Andeutungen fehlt, welche eine annähernd genaue Datierung zulassen.

1) *Der Chronist oder doch der Schreiber seines Archetypus hat Jhvh nicht mehr ausgesprochen.* Die Chronik ist das einzige Buch, an dem wir insofern wirkliche Quellenkritik üben können, als uns ihre Quellenschriften grossenteils noch vorliegen. Freilich ist damit noch nicht gesagt, dass wir dieselben in der Gestalt haben, in der sie der Chronist benützte. Wenn wir unter diesem Vorbehalt die Gottesnamen der Chronik mit denen der Samuelis- und Königsbücher vergleichen, so finden wir: der Chronist *schreibt* unbedenklich יהוה sowohl in entlehnten wie in eigenen Stücken, in den letzteren weit häufiger[1]). Aber er ersetzt es auch sehr oft durch האלהים z. B. I Chr 13,8 לפני הא׳: II S 6,5 לפני יי׳; v. 14 ארון הא׳: 2 S 6,11 ארון יי׳; 14,11 פרץ הא׳: II S 5,20 פ׳ יי׳; 14,15.16 יצא, צוה הא׳: 2 S 5,24.25 יי׳; 16,1: 6,17 id. 16,1 לפני הא׳ 6,17 לפני יי׳; 17,2 הא׳ עמך: 7,3 יי׳ עמך; II Chr 4,19. 5,1. 7,5, בית הא׳: 7,48.51. 8,63 בית יי׳ und zuweilen auch durch אלהים z. B. I 17,3: 2 S 7,4., das er in Eigenem noch öfter gebraucht. Dass er aber Jhvh nicht ausgesprochen sondern dafür *Adonaj* gesagt hat, beweist mit Sicherheit folgende Thatsache: Er *schreibt* niemals אדני! Er hatte dies eben nicht nötig, weil ja für ihn יהוה Adonaj lautete. Dies kann man dahin erweitern, dass überhaupt, wo man אדני schreibt, es nicht wahrscheinlich ist, dass man יהוה Adonaj gelesen habe. Indessen brauchte man dies noch nicht für zwingend zu halten, weil auch andere Gründe, aus denen sich der Chronist des Namens אדני enthalten habe, denkbar sind, etwa weil er zu einer dem sonstigen Gebrauch entsprechenden Verwendung, also in Gebeten und Anreden an Gott, keine Gelegenheit hatte. Aber dieser Einwand hält nicht Stich bei dem einzigen aus 2 S entnommenen Stücke, welches die Verbindung אדני יהוה enthält, dem Gebete Davids. Hier schreibt

	II S 7.		I Chr. 17.
v. 18.	מי אנכי אדני יהוה	16.	מי אני יהוה אלהים
19.	בעיניך אדני יהוה	17.	בעיניך אלהים
	זאת תורת האדם אדני יהוה		כתור האדם המעלה יהוה אלהים
20.	אדני יהוה	18. 19.	ידעת: יהוה
22.	על כן גדלת יהוה אלהים	20.	יהוה

[1]) Von der Vorlegung der vollständigen Listen sehe ich im Folgenden ab.

23.	אשר הלכו אלהים	21.	אשר הלך האלהים
25.	ועתה יהוה אלהים	23.	ועתה יהוה
26.	יהוה צבאות אלהים על ישראל	24.	יהוה צבאות אלהי ישראל אלהים לישראל
27.	יהוה צבאות אלהי ישראל	25.	אלהי
28.	ועתה אדני יהוה אתה הוא האלהים	26.	ועתה יהוה אתה הוא הא'
29.	כי אתה אדני יהוה .	27.	כי אתה יהוה

Der Text des Gebetes ist in beiden Recensionen heillos korrumpiert, aber so viel ist klar: der Chronist will nicht אדני יהוה schreiben; entweder ersetzt er es durch יהוה אלהים oder durch nur einen der beiden Namen. Dies ist nur dann zu verstehen, wenn man annimmt, dass er יהוה Adonaj gelesen hat. Dann nämlich hätte אדני יהוה für ihn Adonaj Adonaj gelautet! Dass er aber in seiner Vorlage אדני יהוה las, wie wir in 2 S, ersieht man daraus, dass er einmal אדני in ידעת verlesen hat.

Er muss aber יהוה auch Ha-Elohim gesprochen haben, wie sich aus einem Schreibfehler ergiebt. 2 S 24,16 heisst es וישלח ידו המלאך Dies schreibt der Chronist (I 21,15) ab: וישלח האלהים מלאך. Er hat offenbar in seinem Exemplar richtig (מלאך) יהוה gehabt, aber er liest und schreibt es האלהים (vgl. 2 K 14,20 עיר דוד II Chr 25,28 עיר יהודה).

2) Die Vermeidung der Schreibung אדני יהוה hat sich also als ein Kriterium dafür erwiesen, dass man יהוה nicht mehr aussprach. Dann aber können wir noch beträchtlich über die Chronik zurückgehen. Denn auch die letzten Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi meiden ersichtlich אדני יהוה. Während noch Ezechiel 122 mal כה אמר אדני יהוה und 81 mal נאם אדני יי' sagt, kommt diese Zusammenstellung bei jenen niemals vor! Wo sie den Namen Gottes mit Emphase nennen, da schreiben sie יהוה צבאות, was sie demnach Adonaj Z. gesprochen haben werden.

3) Wo man אדני יהוה oder יהוה אדני schreibt, kann man יהוה nicht Adonaj gesprochen haben. und da Ezechiel diese Kombination so geflissentlich gebraucht, dass er sogar viermal den sonst unerhörten Satz bildet אני אדני יהוה (13,9. 23,49. 24,24. 28,24)[1], so hat Ezechiel für יהוה noch nicht Adonaj gesprochen. Andrerseits gebraucht Ezechiel niemals den spezifisch prophetischen Gottesnamen יהוה צבאות! Dies muss Absicht sein. Wahrscheinlich fing man zur Zeit Ezechiels bereits an, יהוה, nicht nur wenn es allein gebraucht wurde, sondern auch in der Verbindung יהוה צב', Adonaj auszusprechen. Demgegenüber bestand Ez. auf Jhvh das er durch die Verbindung Adonaj

[1] So dass Dalman p. 31 die Ursprünglichkeit des Textes bestreitet und יהוה אלהים vermutet.

Jhvh gegen die Aussprache Adonaj sichern wollte. Es ist sogar möglich, dass er אדני יהוה nicht sowohl schrieb, damit beide Worte gelesen werden, sondern um ganz sicher zu sein, dass man Jhvh lese[1]).

4) Die Ersetzung blossen Jhvhs durch Adonaj Jhvh kann aber nicht das Werk des Ezechiel und sein individueller Sprachgebrauch gewesen sein, sie muss bereits als allgemeiner Brauch der Exulanten bestanden haben. Dies folgere ich aus der wichtigen Aussage Jer 44,26: „So höret denn das Wort Jhvhs, ihr Judäer alle, die ihr im Lande Aegypten wohnt: siehe ich schwöre bei meinem grossem Namen — spricht Jhvh — nie mehr soll mein Name aus dem Munde eines Judäers gehört werden, dass er im Lande Aegypten spräche: So wahr אדני יהוה Adonaj Jhvh lebt.“ Dies ist die einzige Stelle für חי אדני יי׳, und auch hier wieder scheint אדני das wirkliche Aussprechen von יהוה sichern zu sollen. Ein Jude ist, wer „so wahr Jhvh lebt“ schwört.

Während man also in der früheren Zeit des Jeremia noch unbedenklich Jhvh aussprach und in den Anfängen des Exils und zur Zeit Ezechiels sogar darauf drang, ist dieser Name nach der Rückkehr bereits verschwunden. Daher dürfen wir die Abschaffung des Wortes Jhvh und den Ersatz durch Adonaj in die späteren Jahrzehnte des babylonischen Exils setzen.

Es kann aber Adonaj nicht der einzige Ersatz für יהוה gewesen sein.

Wir fanden, dass die Chronik das יהוה ihrer Vorlage oft Ha-Elohim und Elohim liest, ja die Vorlage selbst oder ihr Schreiber muss diese Umsetzung schon gekannt und ausgeführt haben, denn in dem Gebet Davids II Sam. steht bereits zwei Mal neben יהוה אלהים: אדני יהוה, und auch sonst zeigen die Bücher Samuelis öfters Ha-Elohim, wo man Jhvh erwarten sollte. Es müssen sich in der nachexilischen Zeit sogar Einflüsse geltend gemacht haben, Jhvh nicht nur nicht zu sprechen, sondern auch nicht zu schreiben und dafür in Schrift und Rede, sei es Ha-Elohim, sei es Elohim zu gebrauchen, so dass man auch אדני nicht schrieb. Denn Kohelet schreibt niemals weder יהוה oder אדני, sondern entweder האלהים oder אלהים, wie es scheint mit überlegter Unterscheidung. Auch in den aramäischen

[1]) So käme man zu demselben Resultat, wie Cornill (Ezechiel), der nach dem Zeugnis des Vatican. in c. 1—39 an 143 Stellen für אדני יהוה blosses יהוה gelesen wissen will (in c. 40—48 יהוה אלהים).

Stücken in Esra-Nehemia wird niemals יהוה oder אדני geschrieben, sondern dafür אלהא oder א' די ירושלם oder א' שמיא (וארעא), mit welch letzterer Bezeichnung sich wahrscheinlich das spätjüdische שמים für Gott vorbereitet. Auch in dem aramäischen Teil Daniels findet sich weder יהוה noch אדני, יהוה nur in dem hebr. Gebet c. 9 (und dem einleitenden Zitat) abwechselnd mit אדני, ausserhalb desselben אדני nur 1,2. Die Vermeidung von אדני in den aramäischen Stücken wird so zu erklären sein, dass das Wort noch als Appellativ und hebräisches Wort gefühlt wurde. Zur Umgehung von יהוה aber wird ausser dem noch zu entwickelnden religiösen Grunde ein grammatischer Umstand mitgewirkt haben. Allgemein acceptiert ist zwar heute die Aussprache „Jahve", aber wahrscheinlicher hat das mit Vocalen versehene Wort יֶהֱוֶה gelautet. Dies ist aber auch ein aramäisches Wort, nämlich impf. 3 s. m. von הֲוָא „sein". Um nun den Gottesnamen nicht mit dieser Verbalform verwechseln zu lassen, wird יהוה auch nicht geschrieben. Aus eben diesem Grunde meiden diese Texte auch die Verbalform יהוא, damit man in ihr nicht den Gottesnamen ausspreche, und dies ist der Grund für die seltsame Form להוא als impf. 3. s. m., für die man vergeblich eine befriedigende Erklärung gesucht hat[1]).

Daniel sagt aber auch niemals אלהים, sondern sogar für fremde Götter (11,38f.) אֱלָהּ (wie im Neuhebr. oft).

Das schwierigste Problem bieten die Psalmen. In diesen heisst Gott zunächst nie האלהים[2]), sogar 100,2 יהוה הוא אלהים. Es ist ferner mit Händen zu greifen, dass im zweiten und dritten Buche ungezählte Male אלהים steht, wo man unbedingt יהוה zu erwarten hätte, so dass die absichtliche Setzung von אלהים sogar höchst störend wirkt. Es ist bis jetzt nicht gelungen, diese Erscheinung völlig aufzuklären, weil jede Deutung an zahlreichen Ausnahmen scheitert. Dies gilt auch für die neueste Hypothese, dass der Elohimpsalter eine von der um a. 350 blühenden durch den Gebrauch von Elohim für Jhvh den strengsten Monotheismus predigenden „Elohistenschule" vorgenommene Bearbeitung alter Psalmen sei[3]). Denn damit bleibt die alte Frage unbeantwortet, warum die Redaction trotzdem cra. 60 Mal יהוה stehen gelassen hat? Die Verweisung auf ein an-

[1]) s. auch Mandelkern Concordanz s. o.

[2]) Ausgenommen 87,3. 90,1, wo es unvermeidlich war, und 136,2 wo es Götter heisst.

[3]) Zimmermann, Elohim. Berlin 1900 p. 29f. 51f.

gebliches Versmass, das יהוה zu behalten verlangte, ist unzureichend, denn vorläufig ist dieses Versmass noch eine imaginäre Grösse. Dass dieses יהוה gleichfalls Elohim gelesen worden sei, verbieten Stellen wie 56,11. באלהים אהלל דבר || ביהוה אהלל דבר, wo die zweite Vershälfte dann ohne jede Variation die erste wiederholt hätte, ferner 59,6.80,5.20. יהוה אלהים צבאות; 72,18 ברוך יהוה אלהים אלהי ישראל; 84,12 יהוה אלהים. Gegen die Aussprache Adonaj sprechen wieder andere Stellen: 68,11 [auch 16,2 ליהוה אדני]; 69,7 אדני יהוה צבאות; 71,5.16. 73,28. באדני יהוה; (יהוה אדני auch 140,8. 141,8). Ferner hätte man bei der Aussprache Adonaj für יהוה nicht nötig gehabt, אדני selbst zu schreiben, was aber dennoch oft geschieht 44,24. 51,17. 54,6. 57,10. 59,12. 62,13. 66,18. 68,12.18.20.23.27.33. 69,7. 73,20. 77,3.8. 86,3.4.5.8.9.12.15. 89,50.51. — Trotzdem finden wir das אדני von 40,18 in 70,6 in אלהים umgesetzt und אדני 57,10 in 108,4 in יהוה. Demnach scheint der Elohist von ψ 70 in seiner Vorlage יהוה gehabt zu haben, das er in אלהים änderte; ihm genügte auch die Ersetzung von יהוה durch אדני, wie er sie bereits vorfand, noch nicht, und er vertauschte auch dieses in אלהים. Der Redactor von 108 aber muss darauf gerechnet haben, dass man auch יהוה als Adonaj lesen werde. — Es wäre noch die Möglichkeit zu erwägen, ob es für יהוה nicht noch einen andern Ersatz gegeben habe z. B. — worauf die Untersuchung der Gottesnamen in Esra-Nehemia führen könnte — durch אלהי oder אלהינו, aber dann wären diese Worte selbst überflüssig gewesen und sie kommen doch gleichfalls nicht selten vor, אלהי: 42,7.12. 43,45.59,2. 69,4. 71,4.12.22. 83,14. 84,4.11. 86,2.12. אלהינו: 44,21. 48,2. (parallel mit יהוה!) 9,15. 66,8. Die Erklärung, dass Verfasser und Redactor zwar am liebsten אלהים schrieben aber יהוה setzten oder beliessen, wo es wegen des Gedankens nicht zu vermeiden war, ist erst recht zu verwerfen, denn noch häufiger hätte ohne Schaden stehengebliebenes יהוה Elohim geschrieben werden können als ursprüngliches יהוה gegen den Sinn in אלהים geändert worden ist. Folgende Erklärung dürfte die wenigsten Schwierigkeiten bieten. Erinnern wir uns, dass bei aller scheinbaren Inkonsequenz in der Setzung der Gottesnamen Eine Bezeichnung mit Konsequenz vermieden ist, nämlich האלהים. Daher vermute ich, dass man יהוה als Ha-Elohim gelesen habe. Dies ist die einzige Lesung, die nirgends unmöglich ist. Die Härten, die bei dem Zusammentreffen mit Elohim sich ergeben wie 50,1 El, Elohim, Ha-Elohim; 72,18 Elohim Ha-Elohim; 80,5.20 Ha-Elohim, Elohim

Zebaoth sind nicht unerträglicher als das häufige Elohim Elohai, oder Elohim Elohecha, (Elohenu). Freilich bleibt dann noch die Frage offen, warum der Redactor nicht überall יהוה, das Ha-Elohim gelesen werden sollte, stehen liess, sondern es in der überwiegenden Anzahl von Fällen אלהים umschrieb?

Aber unter allen Umständen wird feststehen, dass die Redaction des Elohim-Psalters יהוה nicht ausgesprochen wissen wollte, wenn sie auch an der Schreibung keinen Anstoss nahm.

Endlich haben wir im Buche Esther einen Schrifsteller vor uns, der jede Bezeichnung für Gott mit Beharrlichkeit vermeidet.

Alles dies sind Spuren einer wechselvollen Entwicklung und wenn es gelänge, sie zu verfolgen, dann würde sich daraus die Reihenfolge wenn nicht der Abfassung doch jedenfalls der Niederschrift oder Redaction mehrerer (nach-) exilischer Bücher feststellen lassen. Oder umgekehrt, eine sichere Datierung der betreffenden Bücher würde uns in den Stand setzen, den Entwicklungsgang in dem Gebrauch der Gottesnamen zu zeichnen. —

Es ist ohne weiteres klar, dass diese Entwicklung nicht bloss Wechsel der literarischen Mode oder der Schreibersitte ist. Nur die schwerwiegendsten Gründe können zu der ausserordentlichen Massregel, den ureigensten Namen Gottes nach tausendjähriger Geltung aus der Rede und sogar aus der Schrift zu verbannen, getrieben haben.

Man hat darin ein Anzeichen der Gottentfremdung des späteren Judentums finden wollen. Israel sprach den Namen seines Gottes nicht mehr aus, weil dieser Gott ihm abhanden gekommen war. Eine immer stärker gewordene Scheidung zwischen Gott und Welt rückte ihn in eine Ferne, die einen unmittelbaren Verkehr mit dem Menschen kaum noch zu gestatten schien.

Diese Erklärung ist in einer völligen Verkennung des Judentums befangen, die freilich stereotyp ist. In Wahrheit ist es gerade erst das nachexilische Judentum, das in seiner Gesamtheit Gott gefunden und sich ihm mit leidenschaftlicher Inbrunst ergeben hat. Eine Zeit, die das Hohelied in den Kanon aufnahm, weil sie in der Gottesflamme der bräutlichen Liebe ein Bild ihrer Gottesliebe fand, war weit eher in Gefahr, die Trennung zwischen Gott und Mensch durch eine unio mystica zu verwischen als zu verschärfen. Einem R. Akiba, der in den Qualen des Martertodes Wonnen der Gottesliebe empfand, war Gott nicht fern gerückt. Vielmehr sind es Christentum und Gnosticismus gewesen, welche das Bedürfnis fühlten, einen oder viele

Mittler einzuschalten, um zu dem in unendliche Ferne entrückten Gott zu gelangen, und die Entschiedenheit, mit der das Judentum aller Zeiten das Christentum abgelehnt hat, rührt eben davon her, dass es sich Gott nicht vermitteln lassen will, weil es dessen nicht zu bedürfen meint: כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כיהוה אלהינו בכל קראינו אליו.

Auch die Erklärung, dass man den Eigennamen Gottes aus Ehrfurcht nicht aussprach, kann nicht genügen. Denn hatte man diese Ehrfurcht früher nicht? Und selbst wenn die Ehrfurcht vor Gott auch ein affekt- und beziehungsloses Aussprechen des Wortes „Gott" abraten möchte, so würde dies ja doch nichts helfen. Denn da man Gott doch irgendwie nennen muss, so übernimmt jeder neue Name die Würde also auch die Unnahbarkeit des alten. Es wirkt bei dieser Ansicht, „dass die Erhabenheit Gottes auch in dem ihm eigentümlichen Namen geachtet werden musste, dass er also unnahbar, unaussprechbar war[1]," jener Aberglaube nach, dass eine Vocabel, wie es das Wort Jhvh auch nur ist, eine mit Electricität geladene Batterie sein könne, die bei der geringsten Berührung Blitze schleudert und tötet. Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, dass dieser Aberglaube dem biblischen Judentum ursprünglich fremd ist, und dass die Abschaffung des Wortes Jhvh längst vollzogen war, als er sich breit machte.

Nüchterner ist die von Dalman[2]) gegebene Erklärung. Auch er spricht zwar von der sich um jene Zeit vollziehenden Steigerung der Scheidung zwischen Gott und Welt, mit der die wachsende Scheu vor dem Gebrauch des Gottesnamens zusammenhängen soll, aber er räumt diesem Grunde nur sekundäre Bedeutung ein, in der Hauptsache sieht er darin eine Massnahme rabbinischer Sorge, die unnütze Aussprache des Gottesnamens unmöglich zu machen. „Der Zeit, für welche das: „Machet einen Zaun um die Thora" der Mischna Pirke Abot 1,1 gilt, lag es nahe, auch das Verbot des Missbrauches des Namens Jahves durch eine darüber hinausgehende Verordnung vor Uebertretung zu schützen. Die Nichtaussprache von יהוה, welche die Entweihung dieses Eigennamens Gottes unmöglich zu machen schien, war ein Zaun rabbinischer Sorge um die Erfüllung des Gebotes von 2 M 20,7[3])."

---

1) Geiger, Urschrift 262.

2) Der Gottesname Adonaj 66 ff.

3) p. 72.

Diese Erklärung scheitert daran, dass die Annahme, auf der sie beruht, man habe in Ex 20,7 das Verbot des zwecklosen Aussprechens des göttlichen Namens gefunden, unerweislich, ja geradezu falsch ist. D. gesteht selbst, dass die Rabbinen Ex 20,7 auf den Eid beschränken, dass sie ferner für den Rechtssatz, es sei verboten, den göttlichen Namen לבטלה „zwecklos" auszusprechen, zwar nach einer passenden Thoragrundlage suchen, aber gerade Ex 20,7 nicht dafür verwenden und schliesslich, dass das rabbinische Recht aller Zeiten ein ausdrückliches in der Thora enthaltenes oder doch an sie angelehntes Verbot der Nennung des Jahvenamens gar nicht enthält[1]). Endlich ist hierin auch der Begriff der „Entweihung" des Gottesnamens falsch aufgefasst. (D. p. 79. s. o. p. 16). — Dalmans Zeitbestimmung — seit Anfang des dritten Jahrhunderts (Chronik, Esra-Nehemia, Esther, Kohelet, Daniel), im zweiten vorchristlichen Jahrhundert אדני für יהוה vollendete Thatsache — widerlegt sich durch die oben gemachten Beobachtungen als zu spät.

Lagarde ist der Meinung, der Name Jhvh sei ausser Gebrauch gesetzt worden, weil die Frommen die trübe Wirklichkeit und die Bedeutung des Namens — nach Lagarde Hiphil-Form = promissorum stator — als einen grellen Widerspruch empfanden, den man besser verschweige[2]). Diese Erklärung enthält zwar manches Schiefe, ist jedoch nicht ohne ein feines Gefühl für das echt jüdische Bedürfnis, Gott auch gegen die Thatsachen Recht zu geben, aber sie ist schon deshalb nicht zu gebrauchen, weil sie mit Lagardes problematischer Deutung von יהוה steht und fällt. Aber etwas Wahrheit liegt in ihr, wie wir sehen werden.

Das Gleiche gilt von J. Halevy's Erklärungsversuch. Die Aussprache des Gottesnamens sei in dem hellenistischen Aegypten abgekommen, um der verleumderischen Fabel entgegenzuarbeiten, dass die Juden eine eselsköpfige Gestalt anbeten, eine Wortspielerei zwischen 'Ιαω und dem koptischen ιω oder εω „Esel[3])"(?)

---

[1]) p. 66ff. u. 49f.

[2]) Psalt. Hieronymi 155: (id) temporibus turbidis factum esse arbitror, quibus hominibus piis pene sacrilegum videbatur, deum, quem a populo suo iratum faciem avertisse cernebant, promissorum statorem vocare. Non erat יהוה, qui servis suis pietatis et virtutis promissa praemia non dabat: quare nomine uti impium credi coeptum est.

[3]) Recherches Bibliques I 65ff.

Wir sahen, dass der Ersatz des Wortes Jhvh durch Adonaj im Exil eingetreten ist. In den Zuständen des Exils müssen daher die Gründe dafür gesucht werden. Und es ist nicht schwer, sie zu finden.

Man sprach den ruhmreichen Eigennamen des Gottes Israels, auf den man in den Tagen nationaler Selbständigkeit so stolz gewesen war, nicht aus, um nicht den Hohn der Heiden gegen das unglückliche Volk und seinen, wie es schien, ohnmächtigen Gott herauszufordern. Von diesem Hohn haben wir mehr als Ein Zeugniss „Also dies — so sprach man zur Zeit des Ezechiel (36,20) — will „das Volk Jhvhs" sein?! Das ist eine „Entweihung" des Wortes, und Gott wird daher Erstaunliches thun, damit die Heiden „erkennen, dass ich Jhvh bin" und der Name wieder ein, heilige Ehrfurcht gebietendes, Wort werde. Es ist das unerschöpfliche Thema dieses Propheten, dass die Welt erkennen soll, was Jhvh bedeutet (87 mal וידעו כי אני יי u. ä). „Was soll ich hier, spricht Jhvh, wo mein Volk umsonst gekauft wird, seine Herren hohnlachen und beständig jeden Tag mein Name verhöhnt wird?" (Jes. 52,5). „Wie lange, „Elohim," soll der Dränger lästern, der Feind deinen Namen verhöhnen? . . . . daran denke: es lästert der Feind „Jhvh" und das ruchlose Volk schmäht deinen Namen". (ψ 74.10.18). Im Exil leben die Psalmisten, die von den Heiden höhnisch gefragt werden: „Wo ist denn nun euer Gott" (42,4.11. 79,10. 115,2) s. auch 89,51f. Darum weigert sich der Sänger, auf heidnischem Boden ein Lied von Jhvh zu singen (137).

Also es war die Entweihung durch Heiden, die man fürchtete, und der man dadurch ausweichen wollte, dass man das teure Wort Jhvh überhaupt nicht mehr auszusprechen sich vornahm. Die Heiden sollten es gar nicht kennen lernen. Diese Enthaltung ist nicht durch einen förmlichen Beschluss dekretiert worden, sondern sie ergab sich ganz von selbst aus dem reinmenschlichen Widerstreben, sein Höchstes einer unheiligen Menge preiszugeben, so wie wohl auch in unserer Zeit der Gottgläubige das Gefühl hat, dass es besser ist, vor einem gemischten Publikum von Gott zu schweigen.

Diese Scheu blieb auch nach der Rückkehr aus dem Exil noch begründet. Denn Palästina war und wurde kein rein israelitisches Land mehr, es war voller Heiden und keine israelitische Obrigkeit konnte den Gotteslästerer strafen. Nur noch beim Gottesdienst im Tempel sprach man den wahren Namen Gottes aus, weil man hier allein unter sich war. Im Gottesdienst des Versöhnungstages

sprach der Hohepriester zehn Mal den Gottesnamen aus[1]) und zwar geschah dies bis in die letzten Jahre des Tempels[2]). Die Sage erzählt sogar, dass dabei die Stimme des Hohenpriesters bis Jericho zu hören war. Ja, der Gottesname Jhvh wurde sogar bei dem täglichen Gottesdienst von den Priestern buchstäblich (ככתבו), nämlich im Priestersegen, ausgesprochen und dies war einer der Vorzüge des Tempels vor den Provinzialsynagogen[3]). Von einem absoluten Verbot, den Gottesnamen auszusprechen, kann also nicht die Rede sein. Aber allerdings ging man sehr vorsichtig und sparsam mit ihm um.

Erst als ägyptische Magie und gnostischer Namenzauber die Länder überschwemmte und alle Welt vor Götternamen zitterte, also auch vor dem grossen, furchtbaren und geheimnissvollen Jhvh, der trotz aller Vorsorge doch nicht geheim geblieben war, — hauptsächlich durch Schuld von Samaritanern und Essäern — da war die Besorgnis vor Verspottung hinfällig geworden, ja in das Gegenteil umgeschlagen, in die Besorgnis, dass mit dem Worte ein abergläubischer Zauberkultus getrieben werde. Um diesem Missbrauch vorzubeugen, versuchte man jetzt den Namen alltäglich zu machen. Um die Zeit, in welcher allerlei Gaukler mit dem geheimnisvollen Namen יהוה Wunder verrichteten und die Jünger Jesus in dessen Namen Dämonen austrieben, stellten die jüdischen Weisen einerseits den Satz auf, wer „den“ Namen zu magischen Zwecken ausspricht, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt, ההוגה את השם באותיתיו אין לו חלק לעולם הבא[4])“, andrerseits trafen sie die Anordnung, dass man sich mit dem Gottesnamen sogar grüssen solle (התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם). Der Gruss sollte nach biblischem Muster lauten: „Jhvh mit dir“ „Jhvh segne dich“ (יהוה עמכם, יברכך יהוה) Rut 2,4; יהוה עמך Ri 6,12). Dieser Gruss sollte hebräisch gesprochen werden, so altmodisch dies auch klänge. Dies ist der Sinn der Begründung aus Spr 23,22 „verachte deine Mutter (d. i. die hebräische Sprache) nicht, wenn sie alt geworden ist.“ Diese Anordnung ist offenbar ein Protest gegen gnostischen Unfug, vielleicht auch gegen eine christliche Grussformel. Denn die Mischna selbst begründet sie mit dem Schriftvers ψ 119,126 „wenn es Zeit ist, für Jhvh zu wirken, brechen sie (die Schriftgelehrten) selbst deine

---

[1]) Thos. Joma II 2 (ed Zuck. 183,12) = Joma 39b.

[2]) j. Joma 40 d 67.

[3]) Mischna Tamid 7,2 Sota 7,6.

[4]) Mischna Sanhedrin X,1 Thos. XII 9 (433,25).

Thora“ d. h. veröffentlichen sie deinen Namen[1]). In dieser Zeit des Kampfes war Jhvh wieder die Losung des echten Israels geworden. Wie löblich man es fand, den Gottesnamen voll auszusprechen, beweist folgender merkwürdige Satz:

„Wer eine Benediction mit יהוה anfängt und mit יהוה schliesst (הפותח בי״וד ה״י וחותם בי״וד ה״י), das ist ein Weiser; wer sie mit אלהים beginnt und mit אלהים schliesst, ist ein Thor (ein ungebildeter Mensch); wer mit אלהים beginnt und mit יהוה schliesst, ist ein Mittlerer; wer mit יהוה beginnt und mit אלהים schliesst, das ist Sektiererei (דרך אחרת)[2])“. Dieser Satz richtet sich gegen die dualistische, wider den Judengott wütende, Gnosis. Ein Weiser ist, wer nur den Einen Gott anerkennt, und wem Jhvh Anfang und Ende ist, ein Thor, wer bei Elohim, dem Schöpfer, stehen bleibt, ein Mittlerer, wer erst durch Vermittlung zu Jhvh gelangt, ein Sektierer, wem Jhvh ein unterer Gott ist.

Aber dieser Versuch, Jhvh wieder in den lebendigen Sprachgebrauch einzuführen, blieb wirkungslos. Der Gebrauch des Wortes beschränkte sich auf kleine Gelehrtenkreise, wie die hebräische Sprache, wie der philosophische Gruss εὖ πρᾶττε gegenüber dem gemeingriechischen χαῖρε. Es blieb bei Adonaj sowohl im Lesen der Bibel als im Gebete der Synagogengemeinde und des Einzelnen[3]).

---

[1]) Mischna Berachot Schluss und Thosephta VII 23. Der folgende Satz Hillels zeigt deutlich den zeitlichen Hintergrund.

[2]) so j. Ber. 12 d 55; Thos. VII 20 vertauscht den Thor und den Sektierer.

[3]) Niemals aber hat man, wie irrtümlich angenommen wird, für Jhvh השם gesagt. Dieses השם heisst lediglich „der (bewusste) Name“ κατ ἐξοχήν d. i. Jhvh, aber es steht nicht für Jhvh. Niemals wird meines Wissens Gott mit Ha-Schem angeredet. Sämtliche Beispiele, die Geiger (Urschrift 262 f.) anführt, sind unzutreffend: Mischna Rosch hasch. 4,5 קדושת השם und Abot 4,4 חלול השם (vorher שם שמים), aber eine Heiligung oder Entweihung Gottes giebt es nicht. Man kann nur den Namen Gottes heiligen oder entweihen. Ber 4,4 הושע חשם את עמך יש׳, hier steht השם nur als Marke für יהוה, denn gleich darauf heisst es ברוך אתה יהוה. Succ 3,9 באנא השם, Marke für יהוה, denn vorher: הודו ליהוה und אנה יה׳. Wie Geiger vollends Stellen anführen kann, wie Ber 9,9 שואל את שלום חבירו בשם, Sota 7,6 (Tam 7,2) במקדש היה אומר את השם ככתבו (s. o.), Sanh 7,5 עד שיפרש השם, 7,8 עד שיקללם בשם, Makk 3,6 עד שיכתוב את השם (was nach der Gemara dazu sogar bedeutet: der betreffende Götzenname! In der Mischna steht sogar: עד שיכתוב שם בשם!), Taan 3,6 מזכיר את השם, Joma 3,8. 4,2. 6,2 אנא השם mit folgendem וכשהיו שומעין שם המפורש (wo alle Zeugen ausser Cod. Cambridge und Mischna ed. pr. שם המפ׳ nicht haben, Dalman 39) ist mir unverständlich, denn in allen diesen Fällen wird ja ausdrücklich Jhvh zu sprechendes יהוה verlangt! — Wenn

Das Wort Jhvh wird der שם המפורש (חמיוחד) = τὸ κύριον (αὐθεντικὸν) ὄνομα, aber auch gedeutet als der verborgene, nicht auszusprechende Namen, nomen ineffabile.

Das spätere Judentum hat sich des Wortes Jhvh gänzlich begeben und es hat recht daran gethan. Die Scheu, aus der man sich einst seiner zuerst enthielt, hat von ihrer Berechtigung auch heute noch nichts eingebüsst. Kann man doch mit Jahve und Jehova ganz anders umspringen als mit Gott, dem Herrn. Die Wissenschaft, die den Gott des A.T. und der Religion Israels recht *mit* Fleiss nur „Jahve" anstatt einfach Gott nennt, ist im Grunde eine neue Form der alten dualistischen Gnosis. Ihr gegenüber mögen auch wir von Jhvh reden, aber nur um zu zeigen, wer er ist: der einzige wahre Gott: — עת לעשות ליהוה הפרו תורתך. — Aber mit dem Verzicht auf einen besonderen Eigennamen für seinen Gott hat Israel seine grösste That vollbracht. Es hat seinen Gott der Welt gegeben. Ein Eigenname für Gott ist nicht von nöten, denn es ist ja kein Gott ausser ihm — יהוה הוא האלהים.

---

also das Sündenbekenntniss des Hohenpriesters in unsern Texten lautet חטאתי (בשם od.) אנא השם, so soll das nicht bedeuten, dass er das Wort „Ha-Schem" sprach, sondern: „O (der Name! d. h. hier ist Jhvh zu sagen!) ich habe gesündigt." Diese Schreibsitte ist eine Nachahmung amtlicher Formulare; in den Zauberpapyri begegnet sie uns auf Schritt und Tritt, gerade mit Bezug auf Götternamen. Die Stellen Thos. Sota 13,8. Joma 39b. Men 109b, wonach die Priester nach dem Tode Simons des Gerechten aufgehört hätten, mit dem (rechten) Namen zu segnen, redet nur von seinen Zeitgenossen, die mit ihm zusammen fungiert hatten, vielleicht sogar nur von dem Todestage. Die Nachricht stünde ja sonst auch in direktem Widerspruch mit der wohlbezeugten Thatsache, dass man im Tempel jederzeit Jhvh sagte.

Druck von H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.


3 2044 069 814 135

